Tuncer Serptunalı

Felsefe dergisi

89/1

1789-1989

Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar ● **Sayı**: 27 ● **Fiyatı**: 5000 TL (KDV dahil). Yurtdışı 7 DM ● **Yönetim yeri**: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt, No. 5, Kat 3 Cağaloğlu/İstanbul ● **Sahibi**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına Ayhan Kızılöz ● **Yazışleri Müdürü**: Fevzi Göloğlu ● **Genel Yayın Yönetmeni**: Oğuz Özügül ● **Basıma hazırlık**: Dizgi-Yayın Merkezi ● **Basım**: Kent Basımevi ● **Abone koşulları**: Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM ● **Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 ● **Kapak**: "Marat'nın Öldürülüşü", Jacques-Louis David, Royaux des Beaux-Arts müzesi, Brüksel.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3
Felsefe Tarihi
Thales'ten Platon'a - V / *Helmut Seidel* 5
Felsefe Sorunları
Namık Kemal'e Felsefe Açısından Bir Bakış / *Arslan Kaynardağ* 14
Özel Bölüm
Ansiklopedi ve Ansiklopedist Hareket / *Albert Soboul* 24
Ansiklopedi'den Seçme Maddeler 35
1789 - Çağ Dönümü ve Kahramanlık Yanılsaması / *Manfred Kossok* 46
XVI. Louis'nin Yargılanması Üstüne
Konvansiyon'da Verilen Söylev / *Saint-Just* 53
Rousseau'nun Soyut İnsanına Eleştiri / *Galvano della Volpe* 59
Felsefe, Kölecilik ve Devrimci Düşünce / *Philippe Barrier* 76
Rousseau'nun Toplumsal Siyasal Hedefi / *Werner Bahner* 80
1789 Fransız Devrimi = "Re-aksiyon" (Dreyfus Davası)
= Aktion Franses / *Serol Teber* 100
Felsefe Metinleri
"Yasaların Ruhu"nun Çözümlenmesi / *d'Alembert* 112
Yasaların Ruhu Üzerine / *Montesquieu* 122
A ile B Arasında Özgürlük Üzerine Söyleşi / *Voltaire* 127
Filozof ile Doğa Arasında Söyleşi / *Voltaire* 130
Makine İnsan / *de la Mettrie* 132
Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev / *Rousseau* 135
Madde ve Devinim Üzerine Felsefi İlkeler / *Diderot* 143
Değişik Yüzyıllar ve Halklarla İlişkisi Bakımından
Doğruluk / *Helvétius* 148
Tarih Felsefesi
18. Yüzyıldaki Fransız ve Amerikan Devrimleri / *Aleksander Fursenko* .. 153
Estetik ve Sanat Kuramı
Jacques-Louis David'in
"Marat'nın Öldürülüşü" Adlı Tablosu Üzerine / *Mihail V.Alpatov* 166
Felsefe Haberleri
Fransız Devrimi: Felsefe ve Bilimler,
Felsefe, Edebiyat, Sanat ve Bilime Etkileri 175
Felsefe Bibliyografyası
Felsefe Yayınları Kaynakçası / *Hasan S.Keseroğlu* 180
Felsefe Sözlüğü
Felsefe Sözlüğü / *Afşar Timuçin* 184
Filozoflar Ansiklopedisi
Alembert, Jean le Rond d' / *Rolf Geissler* 186

sunu

*1989'un Temmuz ayında 200. yılını idrak edecek olan Fransız Devrimi'nin felsefi-ideolojik temeli Fransız Aydınlanma Felsefesi 18. Yüzyıl Fransasındaki, yeni oluşan burjuva üretim yapılarıyla mevcut feodal-mutlakiyetçi düzen arasında derinleşen çelişkileri yansıtmaktadır. "Tiers ètat"nın feodalizme ve klerikalizme karşı yürüttüğü olağanüstü yoğunluktaki savaş ve feodal sisteme karşı girişilen sert politik mücadele, Fransız Aydınlanma felsefesini kararlı bir toplum eleştirisine, ardından da materyalist bir görüş açısına ulaştırmıştır. Fransız Aydınlanma felsefesi, toplumsal yaşamı açıklamak için esas alınan İngiliz duyumculuğunu özümseyerek ve 17. Yüzyılın rasyonalist metafiziğini eleştirerek biçim kazanmıştır. "'**Tamı tamına** ve **basmakalıp anlamda** söylemek gerekirse', 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma felsefesi ve özellikle **Fransız materyalizmi**, sadece mevcut siyasal kurumlara, din ile tanrıbilime karşı değil, üstelik **on yedinci yüzyıl metafiziğine** ve **tüm metafiziklere**, özellikle **Descartes, Malebranche, Spinoza** ve **Leibniz** metafiziğine karşı da yürütülen **açık** ve **kesin** bir savaştı." Marx ve Engels'e göre o zamanlar Fransa'daki tanrıbilim karşıtı, antimetafizik ve materyalist pratik, tanrıbilim karşıtı, antimetafizik, materyalist kuramlara uygun düşmekteydi. 18. Yüzyıl Fransız materyalizminin önde gelen temsilcileri, toplum öğretisi alanında hâlâ idealizme bağlı kalmış olmalarına karşın, dikkate değer bir homojenlik ve tutarlıkla felsefi materyalizmin temel savlarını geliştirmişlerdir.*

*Tiers ètat'nın içindeki ayrılıklar kendisini, Aydınlanma felsefesinin üç ana akıma bölünmesiyle belli ediyordu. Feodal sistem eleştirisinin henüz kapsamlı bir biçim almadığı ve büyük burjuvanın çıkarlarını savunan akım, özellikle, bir ülkenin toplumsal gelişimini coğrafya ve iklim etkenleriyle açıklayan **Montesquieu**'nün coğrafi belirlenimcilik öğretisince ve güçler ayrılığı kuramınca temsil ediliyordu. Nedentanrıcı, keskin antiklerikal bir dünya görüşünü benimseyen **Voltaire** de bu akımın içinde yer alıyordu. Sanayi ve ticaret burjuvazisinin orta katmanlarını temsil eden düşünürler **Julien Offray de la Mettrie, Paul Thiry d'Holbach, Claude-Adrien Helvétius** ve **Denis Diderot** 18. Yüzyılın ortalarında materyalist bir doğa tasarımı oluşturmuş, toplumu materyalist açıdan açıklamak üzere ilk adımları atmış, ateizme ve kararlı bir toplum eleştirisine ulaşmışlardı. Ne var ki, Fransız materyalizmi temelinde hâlâ mekanik bir karaktere sahipti. Diyalektik öğelerin varlığı ise en güçlü şekilde **Diderot**'da göze çarpmaktaydı. Küçükburjuva-demok-*

*ratik akımın başta gelen temsilcisi **Jean-Jacques Rousseau**'da ise, gelişen kapitalizme yönelik eleştiri ana hatlarıyla belli olmaktadır. Halkın egemenliği öğretisini devlet doktrininin temeli düzeyine yükselten **Rousseau** Jakobenliğin öncüsü haline gelirken, Fransız Aydınlanma felsefesi de, bir bütün olarak, Fransız Devriminin ideolojik-kuramsal temelini hazırlıyordu.*

***

*Fransız Devrimi ve Aydınlanma felsefesine ayırdığımız **Özel Bölüm**'deki yazılar genellikle Aydınlanmacıların görüşlerine yönelik eleştirel yaklaşımları içeriyor ve günümüze kadar uzanan etkilerini irdeliyor; **Felsefe Metinleri** bölümünde ise daha çok, sözünü ettiğimiz üç ana akıma ayrılmış olan bu düşünürlerin, yapıtlarından seçtiğimiz metinlerle, konumlarını somutlaştırmaya dönük bir amaç güdülmüştür.*

Arslan Kaynardağ'ın incelemesi, ölümünün 100. yıldönümünde Namık Kemal'i Tanzimat ve Aydınlanma hareketi bağlamında ele alıyor. Bu anlamda "Aydınlanma Hareketi ve Türkiye" konusuna da bir yazıyla olsa dahi eğilmiş oluyoruz.

Öteki bölümlerde yer alan inceleme yazıları ve haberler genel konuyu tamamlar niteliktedir.

Daha önce de duyurduğumuz gibi Fransız Devrimi ve Aydınlanma felsefesi yıl içinde yayımlanacak öteki sayılarımızda da işlenecektir. Bu konuyu ve onun bir parçası olarak Aydınlanma hareketi ve Türkiye konusunu inceleyecek ve araştıracak yazarlarımızın katkılarına sayfalarımızın açık olduğunu bir kez daha belirtmek isteriz.

***

"Felsefe Dergisi"nin 89/2 sayısını, güncelliğini her zaman koruyan ve bu yıl İngiltere'deki Felsefe Kongresi nedeniyle yeniden gündeme gelen İNSAN sorununa ayırdık.

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

thales'ten platon'a - V

elea çıkmazlarını çözme çabaları
materyalist atomculuğun doğuşu - 2

helmut seidel
almancadan çeviren: mehmet yavuz

İlk gelişkin, görece bütünlük kazanmış **materyalist sistem** Abdera'lı Leukippos (yaklaşık olarak M.Ö. 500-440) tarafından ortaya atılmış, yine Abdera'lı Demokritos (M.Ö. 460-371) tarafından kurulmuştur.

Leukippos'un Milet okulunda, özellikle de Anaksimenes'in öğretisi ile yetiştiği söylenir. Elea'da Zenon'u dinlemiş. Onunla varlık sonlu mu, sonsuz mu bölünebilir diye tartışırken, bölünebilirliğin bir sınırı olduğunu savunmuş. Yani bölünmez parçaçıklar, **atomlar** olmalıdır. Bu görüşlerle Abdera'ya gelmiş. Buradaki en önemli öğrencisi Demokritos olmuş. Abdera[42], Demokritos zamanında hem önemli bir alışveriş merkezi —Trakya ve Pers ülkesi arasındaki ticaret yolu üzerindeydi— hem de kültürel bir merkezdi. Sofistlerin en ünlüsü Protagoras ve ünlü hekim Hippokrates burada faaliyet göstermişlerdir. Demokritos Hipokrates'le doğayı araştırma tutkusunu paylaşıyordu. **Nesnel** bilgiye değer veren Demokritos'un "bilgiye olan dinmek bilmez susamışlığı" (Marx)[43] onu sofistlerin öznelciliği ve göreciliği ile çelişmeye götürmüştür.

Demokritos'u ayırt eden, **ansiklopedik** bilgeliği idi. Demokritos'un uzun eğitim gezilerine çıktığı, Mısır'a, Babil'e, Pers ülkesine ve Hindistan'a gittiği bildirilir. Ancak bu geziler babasından kalan mirası tüketmiştir. Oysa mirası israf etmek suçtu. Bu yüzden Demokritos yargılandı. Kendini savunmak için hiçbir şey söylemedi. Yalnızca yapıtlarından parçalar okudu. Bu da yargıçları mirasın iyi kullanıldığına inandırdı.

Demokritos'un yapıtlarından bize yalnızca bazı parçalar kalmıştır. Neyse ki yapıtların bir listesi de kalanlar arasındadır. Yapıtları, fizik, ruhbilim, mantık, matematik, teknik/pratik, ahlâk ve estetik konularındaki yazıları kapsar.[44]

Şimdi, Lenin'e tüm materyalist geleneği "**Demokritos çizgisi**"[45] diye tanımlatan, materyalist düşüncenin zirvelerinden Demokritos'un atomcu materyalizmi-

ni sistematik bir biçimde ortaya koymaya çalışalım.

Demokritos geleneksel bir noktadan yola çıkar: Varlık gerçekte nedir? Ne var ki, Demokritos'un yanıtını tam anlamıyla anlayabilmek için öncesini, yani İyon geleneğinin sürdürülmesi, eleacılıkla tartışma, Empedokles ile Anaksagoras'ın yapıtları üzerindeki çalışma sofizme cephe açmayı dikkate almak gerekir.

Demokritos'un yanıtı şöyle: "Gerçekte varolan yalnızca **atomlar** ve **boşluktur**"[46] Aristoteles'in tanıklığıyla buna **zamanı** da ekleyebiliriz. "...Zaman oluşmamıştır; böylece Demokritos dünyada her şeyin oluşmuş olmasının olanaksızlığını gösterir."[47]

Atomcuların ana savına, gerçekte yalnızca atomların, boşluğun ve zamanın varolduğuna elbette deneysel yollardan varılmamıştır. O, eleacı düşüncenin doğurduğu temel krize bir yanıttır. Zenon'un sonsuz bölünebilirlik varsayımını irdelemesi aykırı sonuçlar doğurmuştur. Dünya görüşünün yanısıra, hele fizik ve matematik kurtarılmak isteniyorsa, sonsuz bölünebilirlik savı bırakılmalı, karşı sav ileri sürülmelidir: **Bölünemez**, son parçacıklar, yani her şeyin bileşeni olan atomlar vardır.

Eleacı düşüncenin, karşıtı atomcu düşünceyi bile ne denli etkilediği atomlar için sayılan özelliklerden hemen anlaşılır. Bunlar Parmenides'in varlık için düşündüğü özelliklerdir: Sonsuzluk, değişmezlik, bölünmezlik, sıklık, yani boşluğun olmaması. Ancak burada atomculuğu eleacılıktan temelde ayıran, **tek** ve **hareketsiz** bir varlık yerine **sonsuz çoklukta** ve uzayda **hareket eden** atomların gerçek varlık olarak tanınmasıdır.

Demokritos'a göre atomların sonsuz çoklukta olması, duyularımız yardımıyla farkına vardığımız doğadaki sonsuz çeşitlilikteki süreçleri açıklamak için bir önkoşuldur. Hakikatte—varlıkla sanıda—varlık arasındaki eleacı uyuşmazlık çözülmekte, öz ile fenomen arasında bağ kurulmaktadır.

Atomlara, bölünmezlik, sonsuzluk, değişmezlik, hareket gibi niteliklerin yanında onları birbirlerinden ayırdedici özellikler de atfedildiği gözönüne alınırsa, bu düşünce daha da berraklaşır. Empedokles'in elemanlar-parçacıkları ve Anaksagoras'ın Spermata'sından farklı olarak atomların ayırdedici özellikleri **niceldir**: Atomlar, **büyüklük** ve —muhtemelen—[48] **ağırlığa** bağlı olan **biçimleri, konumları** ve **dizilişleriyle** ayırdedilirler. Varlık ve düşünüş biçimlerini hep birlikte ele alan Aristoteles, atomları harflere benzetiyordu. Harflerin sözcüğü oluşturması gibi, atomlar da nesneyi oluşturuyordu.

Atomlar,
biçime göre A ve Z gibi,
konuma göre N ve Z gibi,
dizilişe göre NA ve AN gibi ayırdediliyorlardı.

Nesneleri vareden atomların birleşmesini ve yokeden çözülmesini **hareket** olmadan düşünmek elbette mümkün değildir. Demokritos'un büyüklüğü, yalnızca atomları hareketli olarak düşünmesinde değil, hareketi atomların önemli özelliklerinden biri olarak görmesindedir. Bu yüzden o, nesnelerin oluşması ve yok olması için herhangi bir dış güce ihtiyaç duymaz. Ne Empedokles'in sevgi ve nefretine, ne de Anaksagoras'un Nous'una gerek vardır.

Ancak Aristoteles, Demokritos'u, hareketin nereden kaynaklandığı sorusunu yanıtlamadığı için eleştirir. Sorunun kendisi madde ile hareketi ayırmayı şart koşmaktadır. Sonra da ilk hareket ettireni aramak gelir ve bu hep idealizme vardırır. Halbuki madde ile hareketin ayrılamayacağı savı bilimsel araştırmaya

daha yararlı olmuş, sonunda da gene bilimsel araştırmayla doğrulanmıştır. Descartes bir dünya kurmak için hâlâ madde ve hareketi istiyordu. Kant ise aksine **yalnız** maddeye ihtiyaç duymuştur. Hareketi ondan ayrı düşünmemiştir.

Demokritos'un hareket anlayışındaki zayıflık, Aristoteles'in aradığı yerde değildi. Sorun daha çok onun hareketi atomların yer değiştirmesinden ibaret görmesi ve cisimlerin boşlukta aynı hızda düşmesini gözden kaçırmasıydı. Aynı hızda düşen cisimlerin birbirlerine göre konumları değişmez. Ama o zaman da ne çarpışma, ne girdap hareketi, ne de atomların birleşmesi gerçekleşir. Epikuros bu ikilemi görmüş ve kendince çözmeye çalışmıştır.

Eksiklerine rağmen Demokritos'un temel düşüncesi hayranlık vericidir: Atomların hareketi, birbirleriyle çarpışmaları ve sonuçta ortaya çıkan girdap atomların birleşmesine yol açar. Dünyaları, her şeyi oluşturan da işte bu birleşmedir.

Demokritos'a göre atomların hareket etmeleri için gerekli koşul **boşluktur**. Atomcu boşluk anlayışı da, her şeyin varlıkla dolu olduğunu öğreten ve boşluğu dışlayan eleacı düşünceye karşıt tavrını ortaya koyar. Öyle olsa hareket düşünülemezdi. Atomcular buna karşı şunu ileri sürüyorlar: Varlık, atomların varlığıdır. Atomlar sonsuz çokluktadır. **Çok** oldukları için, **ayrı ayrı, tek tek** var olmalıdırlar. Atomları birbirlerinden ayıran boşluktur. Sonsuz boşluk yalnızca atom **hareketinin** değil, **çokluğun ve tekliğin** de koşuludur. Boşluk, olmayandır. Demek ki, olmayan da, atomların varlığı gibi vardır.

Ancak Demokritos'un varlığın ve olmayanın varoluşu üzerine savı Heraklit'in benzer görünen savından önemli ölçüde ayrılır. Heraklit, oluş ile yokoluşu, değişimi ve akışı mutlak alır. Ona göre varlık ve olmayan gibi belirlemeler olmadan oluş düşünülemez. Demokritos da varlık ve olmayanın birbirini gerektirdiğini söyler. Ancak her ikisi de yan yana duran mutlak **değişmezlerdir.**

Değişen, atomların birleşmesidir; asla atomların kendisi ve elbette boşluk değildir. Atomcuların materyalizmindeki mekanik eğilimler burada da kendini belli eder. Atomlar, boşluk karşısında doludurlar. Parmenides'in varlığında ne kadar boşluk varsa, atomlarda da o kadar boşluk vardır. Atomlarda boşluk olsaydı bölünebileceklerdi. Bu da onların temel özelliği ile taban tabana zıttır. Atomlar değil, ancak atomlardan oluşan nesneler bölünebilir. Bunun nedeni de içlerindeki boşluktur. Demek ki, boşluk, hareketin, atomların tekliği ve çokluğunun koşulu olmakla kalmaz, **bölünebilirliğin, değişmenin, nesnelerin büyümesinin de koşulu** olur. Atomcu açıdan büyüme, ancak o cisme atomlar giriyorsa gerçekleşir. Yani bu atomlar için orada bir yer (boşluk) olmalıdır.

Atomlar dışında her şeyde boşluk vardır. Nesnelerdeki boşluk onları bölünebilir, değişebilir kılar. Atomlar, boşlukları olmadığından bölünemez, değişemez.

Bunun yanısıra nesnelerdeki boşluk miktarı da farklıdır. Boşluk fazla olursa nesneler yumuşak, az olursa sert olurlar. Yani cisimlerin sertliği ve yumuşaklığı içlerindeki boşluğun niceliğine bağlıdır.

Atomların hareketleri, çarpışmaları, ortaya çıkan atom girdabı, atomlar arası çekme ve itme, böylece gerçekleşen nesnelerin, dünyaların oluşu ve yokoluşu **mekanik yasallıklara** göre seyreder. Atomculuğun materyalist içeriği, tüm oluşu ve yokoluşu salt **fiziksel nedenlerle** açıklamaya çalışmasında da görülür. **Mekanik-nedensel bakış**, her türlü **teleolojik bakış** biçimine taban tabana zıttır. Mekanik bir şekilde kavranan nedenselliğin hükmüne girmeyecek hiçbir şey yoktur.

Demokritos'un mekanik nedensellik anlayışı **hiçbir** rastlantıya yer vermez. Rastlantılar onun dünyasından kesinlikle dışlanmıştır. Ne var ki, rastlantının

yadsınması Demokritos'un henüz düşünmediği, ancak onu izleyen büyük filozóflardan Epikuros'ta sorun haline gelen sonuçlar doğuracaktır.

Rastlantının köktenci bir biçimde yadsınması, **olasılığın** da yadsınmasını içerir. Demokritos'un mekanik nedensellik anlayışı yalnızca doğrusal bir neden-sonuç ilişkisine yer verir, dolayısıyla da tek bir olasılığı kabul eder. **Bir** olasılık ise, hiç olasılık yok demektir. Halbuki olasılık deyince en az iki gerçekleşme yolu olmalıdır. Rastlantı olmadan ise olasılık olmaz.

Rastlantı yadsınınca zorunluluk ile rastlantı arasındaki ilişki ve ikisi arasındaki ayrım çizgisi de yadsınmış olur. Halbuki bu sınır yok olursa artık mutlak zorunluluk ile mutlak rastlantı ayırdedilemez. Bu da mutlak zorunluluk ile mutlak rastlantının çakışması gibi paradoks —atomların girdabını bir düşünün!— bir sava götürür.

Rastlantı ve olasılığı dışlayan nedensellik ilkesi toplumsal alana taşındığında zorunlu olarak **yazgıcılığa** varılır. Epikuros'ta göreceğimiz gibi tam bu noktada Epikurosçu ve Demokritosçu felsefelerin yolları ayrılır. Genç Marx bilindiği gibi doktorasını bu konuya ayırmıştır.

Demokritos düşüncesinin büyüklüğü zaten yalnızca atomcu materyalizmin ilkelerini ortaya koymasında değildir. O, bu ilkeleri zamanın bilinen bilimlerine uygulamış, böylece bilimsel ilerlemeyi önemli ölçüde teşvik etmiştir. Atomcu ilkelerin bilimsel ilerlemeyi nasıl hızlandırdığını ele almaya **evren bilimle** (kozmoloji) başlayalım.

Atomculuğun, gerçekte varolanın yalnızca sonsuz çoklukta atomlar ve sonsuz boşluk olduğu şeklindeki ilkeleriyle evrenin sonsuzluğu görüşü elbette birbirine doğrudan bağlıdır: Sonsuz evren ne oluşmuştur, ne de yokolabilir; ancak evren içerisinde sonsuz çoklukta dünyalar oluşur ve yok olurlar. Bu oluş ve yokoluş kesintisiz bir süreçtir. Ancak her seferinde belli bir **zaman** içerisinde seyreder. O nedenle dünyaların da farklı **yaşları** vardır. Dünyaların oluşumu ise **girdap hareketinden** çıkarılır: "Uzaydan çok çeşitli biçimleri bir girdap ayırmıştır".[49] Dünya oluşumu üzerine atomcu görüşle ilgili en ayrıntılı anlatımı Diagones Laertus'da buluruz: "[Leukippos'un öğrettiğine göre] dünyalar cisimlerin [=atomların] boşluğa girmeleri ve kaynaşmalarıyla oluşur. Hareket ve büyüme sonucu yıldızların tözü ortaya çıkar... Uzay sonsuzdur; bir kısmı dolu (töz ile), kalan kısmı boştur. O, bunlara [kısımlara] eleman da der. Onlardan oluşan dünyalar sayısızdır ve [bir zaman gelmiş] yeniden o parçalara ayrılmışlardır. Dünyalar ise şöyle oluşmuştur: Sonsuzdan kopan her biçimde bir çok cisim dev bir boşlukta hareket etmekteydi. Bunlar biraraya geldiler ve [böylece] tek bir girdap hareketi oluştu. Bu hareket içerisinde [birbirlerine] çarptılar ve olası her biçimde hareket ederken aynı olanlar ayrıldı. Fakat kütlesi nedeniyle dengeli bir girdap hareketi sürdüremeyeceklerinden, küçük olanlar [parçacıklar] ayrılarak dış boşluğa yayıldı. Tıpkı bir elekten geçirilmiş gibi. Diğerleri birarada kaldı ve birbirleriyle kaynaştılar. Böylece ilk küresel yığını oluşturdular. Bu yığın çeşitli cisimleri bir kabuk gibi içinde topladı. Bunlar merkezin direncine karşı döndükçe, çevredeki kabuk kalınlaştı. Çünkü girdaba değen komşu kütleler sürekli bir araya sürükleniyordu. İşte böylece, merkeze itilen kütlenin toplu bir halde kalmasıyla dünya oluştu. Öte yandan çevredeki kabuk da dışardan gelmeyi sürdüren cisimler nedeniyle büyümekteydi. Kendisi de girdaba kapılmış olan kabuk, değen her şeyi içine almaktaydı. Bunlardan [kütlelerden] her biri kaynaşarak toplu bir kütle oluşturdu. Bu kütle önceleri ıslaktı ve çamur gibiydi; ancak kuruduğu ve bütünün girdabıyla

dönmeye başladığı zaman kor gibi parlamaya başladı ve yıldızların tözünü oluşturdu... Ve dünyalar nasıl belli bir zorunluluk sonucu oluştuysa, büyümeleri, kaybolmaları ve batışları da öyle olmuştur."[50]

İşte 17. yüzyılda Descartes'ın yeniden ele aldığı ve Kant'ın güneş sistemimizin oluşumu ile ilgili varsayımına temel olan ünlü girdap kuramının bir anlatımı. Elbette Descartes ve Kant'ın elinde Demokritos'un zamanında henüz ulaşılamayan astronomik bilgiler vardı.

Felsefî bakımdan en ilginci ise Aristoteles'in şu sözleridir: "Göğün ve tüm dünyaların nedenini 'kendiliğindenlik'te gören filozoflar vardır."[51]

Materyalizm zaten önce dünyayı kendisinden yola çıkarak açıklamak değil midir?

Atomcu **fiziğe** gelince, bir cismin sertliği ya da yumuşaklığının içindeki boşluk miktarına bağlı olduğu saptanmıştı. Aynı şey cismin ağırlığı ya da hafifliği için de söylenebilir. Yunan doğa araştırmacılarının besbelli özel bir önem verdikleri mıknatıs olgusunu Demokritos, Empedokles'inkine benzer, ancak elbette atomcu öncüllerden hareketle açıklar. Afrodisiaslı Aleksander şöyle anlatır: "Demokritos da [cisimlerden] akım olduğunu ve aynı olanların birbirlerine doğru hareket ettiklerini, ancak her şeyin aynı zamanda boşluğa doğru gittiğini kabul eder. Bu koşullar altında sorunu şöyle ele alır: Mıknatıs ve demir aynı atomlardan oluşur. Ancak mıknatısın atomları daha küçük olduğundan, o daha gevşek ve boşluk bakımından daha zengindir. Bu da atomlarının [mıknatısın] daha hareketli olmasına, demire doğru (çünkü hareket aynı olana doğrudur) daha hızlı gitmelerine yol açar. Atomlar demirin gözeneklerinden girerek ve küçük olmaları dolayısıyla oradaki atomların aralarından geçerek bunları harekete geçirirler. Onlar [demir atomları] ise bir kere hareketlendikten sonra dışarıya doğru, [atomların] aynılığı ve daha fazla boşluğa sahip olması nedeniyle de mıknatısa doğru akarlar. Bu [kendi] atomları demirin izlemesi, bir kerelik bir [atomlarının] ayrılma ve kendisinin de mıknatısa doğru hareket etmesi sonucu bir olgudur. Ancak mıknatıs da demire doğru hareket etmez, zira demirde ondaki kadar boşluk yoktur."[52]

Demokritos fiziğinin ilkeleri ancak Yeniçağ bilimında verimli bir gelişme ortamı buldu. Ortaçağ bilimi daha çok Aristoteles'ın —sonra görüldüğü gibi— nicel (atomcu) değil, nitel olan fiziğine dayanıyordu.

Atomcu fizikle atomcu **matematik** arasında sıkı bir bağ vardır. Demokritos, olağanüstü bir matematikçiydi. Kuşkusuz o da Pythagorcuların, eleacıların ve Anaksagoras'ın yanısıra Euklid'in "Elemanlar"ını hazırlamasına yardımcı olmuştur.

Matematik tarihi, uzay hesapları ve konilerin kesitlere ayırarak hesaplanması yöntemini anlatır. Bizi daha çok ilgilendiren, Demokritos'un matematik noktayı fizikteki bölünmez atom gibi bölünemez kabul etmesidir. O nedenle Zenon'un savlarına karşı çıkabilmiştir: Bölünmenin bir sınırı vardır. Atomların sayısı sonsuzdur. Ancak her cisim sonlu sayıda atomdan oluşur. Bu yüzden cisimler sonsuz değil, sonlu bir niceliğe sahiptir. Atomlar reel niceliklere sahip olduklarından sıfıra eşit olamazlar. Zenon'un her cismin hem sonsuz büyük, hem de sıfıra eşit olduğu savındaki paradoks böylece çözülür.

Demokritos'un tutarlı materyalist tavrı özellikle onun bilgi öğretisinin temelini oluşturan **psikolojisinde** görülür.

Bir yazısında insanın "küçük çapta bir evren"[53] olduğunu söyler. Her şey gibi insan da atomların belli bir biçimde birleşimidir. İnsan vucudu için bu zaten

açıktır. Ancak acaba **insan ruhunda,** Demokritos'un da Platon gibi vucudu harekete geçiren şey diye kabul ettiği ruhta, durum nedir? Demokritos, bu soruyu da tutarlı atomcu tavrıyla yanıtlar. Aristotales şoyle anlatıyor: "Bazı filozoflar ruhun ateş olduğu görüşündeydiler. Çünkü ateş de en ufak parçalara sahıp bir tozdu ve elemanlar arasında cisimsel olmayan bir doğaya en yakın olanıydı; ayrıca her şeyden önce, kendi hareket eden ve başka cisimleri de harekete geçiren ateş idı. Demokritos ise bu iki gerçeğin nedenını daha açık bir şekilde ortaya koydu. Can ve tin (Seele und Geist) aslında aynı şeydi ve bölünmez, ilk cisimlerdendi. Ancak ufak parçalardan oluşması ve bıçımı nedeniyle hareketliydi. Bıçimlerden ıse kure biçimli olanlar en hareketlilerıdır. Ruh ve ateş bu tipten (atomlardan) idı."[54] Demek kı ruh, Demokritos'a göre yuvarlak, pürüzsuz, "ateş gibi", yanı **hareketli** atomların karışımıdır: İşte bu nedenle de hareket ilkesi, yaşamın ılkesı olabılir: İçimizde yeterince ateş atomu oldukça yaşarız. Atomculuğa göre vücut ıle ruh arasındakı ılışkı "ateşli atomların", tüm dığer birleşmeler gibi oluşan ve yokolan dığer atomlarla birleşımınden başka bır şey değıldir. Ebedi olan yalnız atomlardır.

Bu koşullardan yola çıkarak Demokritos **algılamanın** doğasını açıklar. Algılama için ıkı koşul vardır: Algılanan, reel varolan **nesne** ve algılama yeteneğine sahip **ruh**. Ancak ateşli atomlardan oluşan ruh, dış nesneler tarafından dokunulmadan işlevini yapamaz. Bu dokunmalar ruhta değişımlere yol açar. Yanı algılama, nesnelerin etkisi sonucu rühta oluşan değişıklikler düzeyine indırgenmektedır.

Sozkonusu olan doğrudan vücudumuza etkide bulunan cisimler oldukça bu açıklama yeterlı gibi görülebılır. Ancak **gördüğüm** cisimlerın çoğunluğu ıle vücudum arasında doğrudan bır bağ yoktur. Bunları algılama, bu öncüllerden yola çıkarak **görme** nasıl açıklanacaktır? Bu soruya verdığı yanıtla Demokrıtos ünlü resım kuramını temellendırir. Ne kadar saf ve mekanık bir şekılde ortaya konursa konulsun, kuramının ilkesı, yansıtmayı zorunlu olarak içeren her türlü materyalist bılgi kuramının temelınde vardır. Demokrıtos, "gormeyi yansıma temeline dayandırır. Ancak buna yönelik değişik bır düşunceye sahiptir Şöyle kı, yansıma hemen gözbebeğında olmaz, göz ıle görülen nesne arasındaki hava, sıkışarak nesne ve gorenden bir 'izlenim' elde eder. Zıra her nesneden dışarıya doğru sürekli bır akım vardır. Sonra bu katı ve farklı bır renkte olan izlenım nemli bir doğaya sahıp gözlerde yansır. Gozler nemlı olanı geçirir, katı olanı almaz."[55] Dışarıdan bize yaklaşan cisımler olmadan algılama, dışardan ıçımize geçen "resimler" olmadan da görme düşünülemez.

Ne var ki atomcu algılama ve resım kuramı bır güçlükle karşılaşır: Sıcağı ve soğuğu duyarız, ekşının ve tatlının tadını alırız, salt sıyah-beyaz değil, renklı de gorürüz. Nesneler atom bırleşımi, atomlar ise yalnızca nicel, öncelikle de bıçımleriyle belırlenen şeyler olduklarına gore bu nasıl mumkün olur? Atomcu fizık, yumuşaklığı ve sertlıği açıklıyordu. Ancak renk, tad ve sıcaklık için aynı şey soylenemez. O nedenle Demokritos'a göre bunlar cısımlerın nesnel ozellikleri değil, yıne cisımlerin etkisiyle ortaya çıkan oznel duyum faalıyetimizin bir sonucudur. Atomların çeşitli bıçimleri belkı o biçime uygun çeşıtli duygular uyandırır —yuvarlak atomlar tatlılık, çokgenler bırleştırıcı, pürüzsüzler beyaz, purüzlüler siyah gibi—, ancak bu ozellikler ruh atomlarının tepkisi, onların konumlarını değiştirmesi sonucu oluşur.

17. yüzyılın ikıncı yarısında John Locke, Demokritos'un bu düşüncelerini ele

alacak, birincil, yanı cısimlere nesnel olarak tekabül eden ve ikincil, nesnelere özne tarafından yakıştırılan nitelikler üzerine öğretisini kuracaktır.

Şimdiye kadar yalnızca algılamadan sozedildi. Ancak **düşünme** nasıl oluyordu? Demokritos düşunmeye ne kadar değer verse azdır. Çünkü gerçekte varolanın yalnızca atomlar ve boşluk olduğu bılgisine algılamayla değil, salt düşunmeyle varmıştır.

Ancak bu soruyu yanıtlarken de Demokritos materyalist atomcu tavrı sürdürür. Algılama ve düşünme, nesnelerin etkısi ve özellikle de "resımlerın" yol açtığı insan vücudundaki değişıklığe bağlı oldukları ölçüde farklı şeyler değillerdir: "Düşünme üzerine soyledıkleri, 'düşünmenın, ruhun uygun oranda bır karışımı anında gerçekleştiği'nden ıbarettir... Ruhu, vucuda ait bir madde kabul ettiği için, belki ona akılcı görünen bır görüş bu..."[56]

Ne var ki Demokritos algılama ile düşünmenin ortaklığı saptamasını sürdürmez **Algılama ve düşünme arasındaki çelişkiyi** de görür Bunu açıklamakta —görünüşe göre— güçlük çeker. Algılama, bize nesnelerin renkli (ya da grı), tatlı (ya da acı), sıcak (ya da soğuk) dunyasını gosterır. Duyuları ıse, dıyor Demokrıtos, karanlık kaplamıştır. Ancak onların ötesinde, duşuncede, gerçeğin ışığı parlar: Yalnız atomlar ve boşluk vardır.

Öte yandan atomcu öncüller, tüm bılgının temelının algılama olduğu sonucuna vardırır.

Sanılır ki, Demokrıtos'un aşırı **kuşkucu** ızler taşıyan yazılarının nedenlerınden biri de bu güçlüktür. Demokrıtos, "nesnelerin gerçekte nasıl bir yapısı olduğunu bilmek bir sorun olarak kalıyor"[57] dıyor. Sık sık "nesnelerın gerçek yapısını bılemeyeceğımızı"[58] söyluyor. "Aslında hıçbır şeyi gerçeğe uygun olarak bılmıyoruz. Bildığimız yalnızca vucudumuzun o anki durumuna ve ona gıren veya etkili olana (algılama resimlerıne) göre değişendir."[59] "Gerçekte hıçbır şey bılmeyiz; çünkü gerçek derindedir."[60]

Buna karşılık bu yazılardan ilkesel bir kuşkuculuk çıkarmak yerınde olmaz. Bir kere Demokritos, atom kuramının gerçek bir bılgıyi dile getirdığinden kesınlıkle emındır; öte yandan Calinus, Demokritos'un algılama ve düşunme arasındaki çatışmayı çözdüğünü ima eder: "Çünkü duyulara dayalı bir kesınlıkten yola çıkmaya biri dayandığı temele karşı koyarak nasıl inandırıcı olabılır? Demokritos da bunu biliyordu; 'renk, yalnızca alışılmış duşünceye gore vardır, tatlı ve acı da öyle, aslında varolan yalnızca atomlar ve boşluktur' diyerek duyuların görüntüsünü bir kenara attıktan sonra, duyuların ağzından anlamaya şöyle seslenır: 'Sen zavallı anlama, sen ki kesın bilgılerını bizden aldın, şımdi bizi onlarla yere çalmak mı istıyorsun? Zaferin, çökuşündur!' "[61] Besbelli Demokrıtos nesneleri bilmenın algılamadan başladığını kabul ediyorsa da, onun ötesine geçerek düşünmeye doğru ılerlemenın gereklı olduğu ve duşünmenin kendi temelıyle, algılamayla arasındaki bağı yıtırmemesi gerektığı görüşüne gelmiştir. Algılama ve düşünce arasındaki bu bağ Demokritos'un hakıkatte-varlıkla sanıda-varlık'ı katı ve uyuşmaz bir biçimde karşı karşıya koyan eleacılığa karşı giriştiği uyuşturma çabasına da uyar. Varlık ve bilgi kuramı Demokrıtos'ta —her tutarlı felsefede olduğu gibi— birbırını gerektirir ve bırbirini açıklar.

Marx'ın Demokritos'u öncelikle bır doğa araştırmacısı olarak nitelemesine kuşkusuz katılabilınır Yalnız bunun ötesinde onun Yunanlı ve Ansiklopedici olduğu unutulmamalı. O nedenle toplumsal yaşam onun bakış açısı dışında kalmıyor.

Demokritos'un atomcu dünyasında tanrılara rastlanmaz. Halbuki çağdaşlarının davranış ve düşüncelerini tanrı tasarımları belirler. Nereden kaynaklanır bu tasarımlar? "Bazı düşünürler biz, insanların evrendeki olağanüstü olgular karşısında tanrı tasarımına vardığımıza inanır. Demokritos da görünüşe bakılırsa böyle düşünüyor: Tarih öncesi insanlar gökyüzünde şimşek ve gökgürültüsü, yıldızların buluşması, güneş ve ay tutulmaları gibi olayları izledikçe korktular. Çünkü bu olaylara tanrısal varlıkların yol açtığına inanıyorlardı."[62] Demek ki doğa olaylarını bilmemekten kaynaklanan korku, tanrı tasarımlarının temelidir.

Demokritos insan kulturünün oluşmasına "gerçekçi gözlerle" bakar. Diodor'un bildirdiğine göre, Demokritos insanların başlangıçta sürüler halinde yaşadıklarını ve yaşama biçimlerinin hayvanlardan pek farklı olmadığını kabul etmiş. Onları bir arada tutan zaruret ve korku, anlaşmayı da doğurmuş. "Ancak sesleri belirsiz ve karmakarışık olduğundan yavaş yavaş sözcükleri eklemlediler ve aralarında herşey için bir tanımlama saptadılar. Böylece tüm nesnelerle ilgili anlaşmaları mumkün oldu. Dünyada yaşanılan tüm bölgelerde böyle birlikler doğarken hepsinin aynı seslere sahip bir dilleri olmadı. Çünkü (sürülerin) her biri ifadelerde öylesine anlaşmışlardı. Bu nedenle farklı özgül biçimlerde diller oluştu." Ortak deneyimler insanları akıllandırdı. Boylece biriktirme ekonomisine geçtiler "Ateş ve diğer yararlı gereçlerin kullanılmasının ardarda gelmesi gibi, herkesin yaşamını ileriye doğru götüren sanat, meslekler ve diğer kurumlar ortaya çıktı."[63]

Demokritos'a göre zaruret insanların öğretmenidir ve kültür de ellerinin ve anlayışlarının eseridir İnsanlar burada hayvanların öğrencisiydiler: "Dokurken ve dikerken örümceklerin, ev yapımında kırlangıçların, şarkı söylerken öten kuşların..."[64]

Bazı **sanat dalları** doğrudan zaruretten doğarken, bazıları ancak gereksinim belli bir oranda doyurulduktan sonra ortaya çıkmıştır: "Yalnızca eski düşünürler arasındaki en büyük doğa araştırmacılarından biri olmakla kalmayıp tarih konusunda da herhangi birinden çok daha bilgili olan Demokritos, muzığın daha yeni bir sanat dalı olduğunu ileri sürer. Bu goruşunün gerekçesini de şöyle açıklar: Onu doğuran zaruret değildir, ancak bir fazlalık sonucu ortaya çıkmıştır."[65]

Demokritos'un çoğu kez arka plana itilen tarih hakkındaki goruşlerinin ilginçliği bir yana, şu saptamayla o, Polis'in gerçek bir yurttaşı olduğunu kanıtlar: "**tüm konuların en önemlisi devletle ilgili olanlardır**, ne kadar iyi yönetildiği sorunu, yani... Çünkü iyi yönetilen bir devlet en muhteşem yapıdır; her şey orada belirlenir: Serpilirse, her şey serpilir; çökerse her şey çoker."[66] Demokritos burada "iyi yönetilen" devletin **demokratik** bir devlet olduğu konusunda hiç kuşku bırakmaz.

"Özgurlük kolelikten ne kadar iyiyse, demokraside fakir olmak zenginin malikanesindeki sözümona 'mutluluk'tan o kadar iyidir."[67] Ahlâk ve pedagoji üzerine yazıları onun demokratik tavrına tanıktır. Ölçülü, herkesin mutluluğuna yönelik davranışını, ölçüsüz zenginlik hırsının karşısına koyar. "İnsan için en iyisi yaşamını olabildiğince keyifli ve endişesiz geçirmektir. Bu ise ancak mutlulukları geçici şeylerde aramadığı takdirde mümkun olacaktır."[68]

(Sürecek)

NOTLAR:

42 Leukippos ve Demokritos Abdera'da etkinliklerini beraberce sürdurduklerinden, öğretileri

de temelde uyuştuğundan, bu iki düşünürün atomculuğu bir bütün olarak ele alınacaktır. Bu arada Demokritos biraz ön plana çıkacaksa, bu ondan bize daha çok yazı kalmasından ve görüldüğü kadarıyla atomcu öğretiyi çok yönlü bir biçimde kuranın o olmasındandır

43. Karl Marx. **Doktora Tezi: Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefelerinin Farkı**, MEW, Erg I, s 226.
44. Bkz.: **Griechische Atomisten** (Yunan Atomcuları). Leipzig 1973, s. 125/126.
45. Bkz.: V.I.Lenin. **Materialismus und Empiriokritizismus**; Werke, c. 14, s. 124.
46. 119 fr. 125.
47. 57 Aristoteles: **Physik VIII** 1. 251 b 16=68A71.
48. Epikuros'un kendince atom ağırlığını bildiği kesindir. Demokritos'un bu konudaki bilgisi ise parçalardan açıkça anlaşılamamaktadır.
49. 40 Simplicius, **Aristoteles'in Fizik'i Üzerine** 327, 14ff.=68A67.
50. Diogenes Laertius IX 30ff.=67A1.
51. 42 Aristoteles: **Physik II** 4. 196 a 24ff.=68A69.
52. 37 Aleksander von Aphrodisias: **Physikalische Untersuhungen** (Fiziksel Araştırmalar) II 23=68A165.
53. 72 fr. 34.
54. 73 Aristoles: **Ruh Üzerine** I 2.405 a 5ff=68A101.
55. 97 Theophrast **Duyuların Algılaması Üzerine** 50=68A135.
56. 89 Theophrast· **Von der Sinneswahrnehmung** (Duyuların Algılaması Üzerine) 58=68A135.
57. 114 fr 8
58. 116 fr.10
59. 115 fr.9
60. 117 fr.117
61. 119 fr.125
62. 63 Sextus Empiricus IX 24=68A75.
63. 278 Diodor I 8.
64. 281 fr.154
65. 282 fr.144
66. 234 fr.252
67. 239 fr.251
68. 164 fr.189

KAYNAK:

Helmut Seidel, VON THALES BIS PLATON-VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, Pahl-Rugenstein KÖLN 1980.

ölümünün yüzüncü yıldönümünde
namık kemal'e felsefe açısından bir bakış

türk düşünce tarihinde namık kemal*

arslan kaynardağ

İnsan, Namık Kemal'i dikkatle okuyunca, onun çok geniş bir inceleme konusu olduğunu görüyor. Yaşadığı dönemi, döneminin düşünce ve sorunlarını onun kadar iyi yansıtabilen yazar az bulunur. Doğrusu bu çalışmaya başlarken, Namık Kemal'ın felsefeye böylesine yakın olabileceğini düşünmezdim. Yazılarını okudukça, onun düşünür yonunun, felsefe sevgisinin hiç de az olmadığını gördüm. O yalnız şair, romancı ve oyun yazarı değildi. Düşun adamı kimliği de taşıyordu.

Namık Kemal 1840'ta doğmuştu. Bu tarih, dünya için olduğu kadar, Türkiye için de, çarpıcı değişmelerin ortaya çıktığı bir dönüm noktasına işaret eder. Tanzimat ilân edileli bir yıl olmuştur. Düşünce tarihimiz açısından bakılırsa, Tanzimat'ın bir tür aydınlanma hareketini başlattığı ve onunla koşut gittiği görülur. Tanzimat öteki ülkelerin aydınlanma dönemlerinde olduğu gibi, boş inançlardan, geçerliğini yitirmiş geleneklerden sıyrılıp akla ve bedene yönelmenin özellıklerini taşır.

Namık Kemal, "Sana aklınla pîr olmak yeter, irşâd lâzımsa" (Sana aklın yeter, bir yol gösterici istersen) derken, ya da "Çalış idrâki kaldır elinden gelirse" (Çalış, idraki kaldır, muktedirsen ademiyetten) diye yöneticilere kafa tutarken tamamiyle aydınlanmacıdır.

Bu bildiride Namık Kemal'e, felsefe ile ilişkisi açısından bakılacaktır. İlkin onun zamanının özellikleri üzerinde duracağım. Bizde Tanzimat'la birlikte Batı bilimine hayranlık başlar. Bütün Tanzimat ve Meşrutiyet yazarlarında bu hayranlık açıkça görülür ve günümüze kadar gelir. Dönemin bir başka özelliği,

*Türkiye Felsefe Kurumu'nun Ankara'da düzenlediği Namık Kemal Semineri'nde bildiri olarak okunmuştur.

hukukta ağırlık noktasının, devletten bireye doğru kayması ve insan haklarının gündeme gelmesidir. Böylece demokratlaşma sürecine girilmiş olur.

Namık Kemal'in 48 yıllık hayatının büyük bölümü Tanzimat döneminde, 10 yıllık bölümü ise Meşrutiyet döneminde geçmiştir. O yılların iyi ve kötü olayları bu büyük yazarımızın düşunce ve eylemlerini belirler, çağdaş bir aydın olarak ortaya çıkmasına etken olur. Ömrünün üç-buçuk yılını kaçak olarak Avrupa'da geçiren Namık Kemal, daha çok Paris ve Londra'da kalmış, oralarda gazete çıkarmış, Brüksel ve Viyana'yı gormüştur Hayatı, yurda döndükten sonra hapislerde ve sürgünlerde geçmiştir.

Namık Kemal'in önemli bir yanı da örgüt adamı olmasıdır. Bizde Batı örneğine uygun ilk siyasal örgütün üyelerinden biri idı. Genç Türkler, ya da Yeni Osmanlılar adını taşıyan bu örgütün ılkelerine her zaman bağlı kaldı.

19. yüzyıl, dünyada ve Türkiye'de ıletişimin ve ulaşımın hızlandığı yılları içine alır. Gazetecilik, yayın hayatı ve posta; o zamana değin görülmeyen bir etkinlik içindedır. İstanbul'da çeşitli gazeteler çıkmaktadır, resmi bır "çeviri odası"[1] kurulmuş ve devlet, dunya olaylarını, Batı kaynaklarından izleme çabası içine girmiştir.

Öte yandan edebiyat geleneksel bağlarından henüz kopmamıştır. Tanzimat Fermanı yeni bir yazı biçimi getirmiştir. Onun ardından özellikle gazeteciliğin etkisi ile düzyazıda belli bir değişme olmuştur ama, şiirde dıvan edebiyatı dılı ve geleneği egemendir. Bu edebiyatın son temsılcileri "Şairler Encümeni"[2] dedıkleri bir birlik kurmuşlardır, şiirlerini burada okuyup tartışmaktadırlar.

13 yaşından beri şiir yazan Namık Kemal'ın 17 yaşındayken bu encümene girdiğini görüyoruz. Eski şiir ustalarının yanında sanatını geliştirmeye çalışıyordu. Yazıp söyledıkleri daha çok tasavvuf etkisi altındadır. Yakın akrabaları arasında bektaşı tarikatına gırmiş kimseler vardır. Şiirlerındekı Kerbelâ mersiyelerinden alınma motıfler bu bakımdan ilgimizi çeker.

Aynı yıl "Bâb-ı Ali Tercüme Odası"nda görev aldı. Tercüme Odası İstanbul'da bir muhalefet partisi gibiydi. Yenilik düşüncesi egemendi orada, ülke sorunları görüşülüp tartışılıyordu.

Namık Kemal'in hayatındaki en önemli olay, kuşkusuz 20 yaşına geldiğinde büyük yenilikçi yazar Şinasi ile tanışmasıdır. Şinasi o yıllarda Tanzimat Fermanı ile gelen değişıklıklerin edebiyat ve düşünce alanındakı sözcüsü gibiydi. Fermanı kaleme alan Sadrazam Mustafa Reşıt Paşa'ya hayrandı. Yazdığı şiirlerde onu, "Uygarlık dınının peygamberi", "Erdemli halkın cumhurbaşkanı" diye nitelendiriyordu. Akılcı ve lâik idi Şinasi.

Namık Kemal de Reşit Paşa'yı beğenirdi. Bir yazısında[3] şöyle diyor: "Reşit Paşa hızır gibi yetişti. Yüzyılın gereklerini yerine getirerek, yönetimde düzenlemeye girişme cesaretini gösterdi." Kemal'e göre **Tanzimat Fermanı** "ınsan haklarının korunması ıçin hazırlanmış bır adalet mucizesi" idi. "Devrimdi Tanzimat, mutluluktu."[4]

Namık Kemal Şinasi'nin çıkardığı **Tasvir-i Efkâr** gazetesinde yazmaya başladı. Şinasi Paris'e gidince bu gazetenin sahibi ve başyazarı oldu. Başarılı bir gazeteciydi Namık Kemal. Çeşitli gazete ve dergilerde yazdı, çeviri yaptı. Yazılarının sayısının 2000 kadar olduğunu söyleyenler var.[5] Bu kadar olduğunu sanmıyorum ama, en azından 1000 yazısının yayınlandığı duşünülebilir. O yazıların dili kadar içeriği de önemlidir. Turk duşünce dili bu yazılarda oluşmaya başlamıştır. Eski uzun ve ağdalı tümcenin yerini kısalaşan tümceler almış ve gündelik konuşma biçemi yazıya gırmiştir.

İslâm tarihi ile Osmanlı tarihini iyi bilen Namık Kemal, Osmanlı, Arap ve Fars edebiyatları konusunda geniş bılgıye sahipti. İyi bir yazar olduğu gibi iyi bir okuyucuydu da. Fransızcayı kısa zamanda ilerlettiği için bu dille yazılmış kitaplara önem veriyordu. Gözde yazarları, Fransız aydınlanmacıları oldu.

Daha 23 yaşındaydı ki, Montesquieu'nün ünlü eserini, **Romalıların Esbab-ı İkmal ve Zevali Hakkında Mülahazat** adıyla çevirmeye başladı. Hemen onun arkasından Voltaire ve J.J. Rousseau ile ilgilendi. Voltaire'in **Felsefe Sözlüğü** elinden düşmüyordu. (Mıthat Cemal Kuntay, **Namık Kemal**, cilt I, s. 29, vd) **Micromegas**'nın Türkçeye çevirisini eleştirdi. Voltaire için "bütün Fransız yazarları arasında üstün üç-dört edebiyatçıdan biridir" diyordu.[6] Ömrü boyunca geliştirdiği ozgürlük ve hukuk konusundaki düşüncelerinde hep bu aydınlanmacı düşünürlerin etkisi altında kaldı.

Namık Kemal, Montesquieu'deki cumhurıyet, monarşi ve despotizm ayrımını olduğu gibi alıyordu ve "Fenn-ı siyasette öğretmen derecesine yükselenlerden Montesquieu'nun **Ruh-el Şerayi** (Kanunların Ruhu) adındaki kitabında hükümet turlerinin, cumhurıyet meşrutiyet ve bağımsız devlet diye ayrıldığına işaret ediyordu.

Hükümet biçimlerinden en iyisinin cumhurıyet olduğunu bılen Namık Kemal "Osmanlı İmparatorluğu geniş ve içinde çeşitli dın, ırk ve milliyetlerin bulunduğu bır ulke olduğundan, cumhurıyetın burada uygulanamayacağını düşünüyordu. Bu nedenle ömrü boyunca varmak ıstediği ilk amaç meşrutiyet ılânıdır. Bilındiği gibi, Montesquieu de Fransa için cumhuriyeti önermemişti, bu felsefecinin ideal yönetim biçimi İngiliz Meşrutiyetçiliği idi.

Bakın, O'nun yakın bir arkadaşı olan Mustafa Reşit ne diyor: "Namık Kemal'-in ruhunda cumhuriyetçilik vardı. Platon'u çok sever, onun eserlerini okur, ilerde bir gün onun düşlediği ve betimlediği cumhuriyeti kurmayı düşunurdu."[7] Burada da karşımıza Platon'u ve onun **Cumhuriyet**'ini seven bır Namık Kemal çıkıyor.

Namık Kemal "Üdebayı hukemâdan" dedığı Roussseau'nun **Şerait-i İçtima** (Toplum Anlaşması) kitabına göndermeler yaparak "kimse zorla iktıdar olamaz" demekte ve halkın yöneticilerle yaptığı anlaşmalardan sonra devletın ortaya çıktığını anlatmaktadır. Ona göre İslâmda da, padışaha bağlılık (biat) böyle bir anlaşmadır. Namık Kemal tıpkı Rousseau gibi "Devletin kuvveti, halkın kuvvetinden başka bir şey değildir" diyor.

Rousseau'nun özellikle anayasa hukukunun etkisi altında kalan Namık Kemal, hukukta "doğa" ve "doğal" kavramlarına ılgi duyar. "Özgürlük doğal bir haktır, tarihsel bır hak değildir. Yanı kımseye babasından kalmamıştır. Halktan herhangi bir kımse de padışah kadar özgürdur." Namık Kemal buradan İslâm hukukuna geçiyor ve "şeriat" kavramının bireyin doğal haklarını savunduğunu one sürüyor.

"Özgürlük insanın yalnız hakkı değıl, aynı zamanda onurudur, mutluluğun kaynağıdır. İnsanoğlu ne yarattıysa hepsının kökeninde özgürlük vardır." Böyle diyen büyük yazarımız özellikle bir özgürlük düşünürüdür. Yazı ve şiirlerinde başta gelen duşunce öğesi, durmadan yınelediği kavram "özgürlük"tür. Onun, özgürlük konusundaki duşünceleri başka bir ıncelemede ayrıntılı bir biçimde ele alınmaya değer.

Namık Kemal Türk halkına şunu anlatmak istemiştir: Halkın egemenlığı akılsal temele dayanır. Vıcdan ve düşünce özgürlüğü aklın zaferini elde etmekle sağlanır. Devlet ve hukümet dedığımiz şeyler hep aklın ürünüdür.

O Platon ve Voltaire'de olduğu gıbi toplumun kurtuluşunu aydın hükümdarla-

rın işbaşına geçmesinden bekler. Genç şehzade Murat Efendi'nın eğitimini bu amaçla ele almıştır.

Yazılarında her fırsatta akılcı, deneyimci felsefenin önemini vurgular. Namık Kemal örneğin **vatan** konusundaki yazısının başında şu satırlara yer verir: "Deneyimci felsefenin dünyanın gelişme ve ilerlemesine çok hizmeti dokunmuştur. Dünyanın yüz, ikiyüz yıldan beri her türlü sınırı alt üst olmuş, ne kadar duygu ve düşünce varsa hepsi teker teker kuşkunun denetiminden geçmiş, incelenmiştir."[8]

Namık Kemal'in aydınlanmaya yönelen ilgisi, İngiliz filozofu Bacon'a, Fransız düşünürü Condorcet'ye kadar uzanabiliyor. Bacon'dan çeviri yaptığı, Condorcet'nin **Esquisse d'un Tableau Historique de L'Esprit Humain** adındaki kitabını çevirdiği söylenmektedir.

Hem aydınlanmacı, hem de romantıktir Namık Kemal. Kendi zamanını eleştirirken eski geçmişi iyi bulması, tarihteki büyük adamlara hayranlık duyması, tarih araştırmaları yapması onun romantik yönünü gösterir. Sınırsız iyimserliği, ilerlemeye, insana, akla gösterdiği güven ise, aydınlanmacı yönünün özellikleridir. Ona göre ilerleme, tarihte temel ilkedir. "Uygar toplum denilen manevi şahıs" için onun terimleriyle "medeni cemiyet denilen şahsiyet-i maneviye" için durma diye bir şey sözkonusu olamaz. İlerleme toplumlara mutluluk getirir. Onun bu noktada, J.J. Rousseau'nun ünlü görüşünden ayrıldığı görülmektedir.[9]

Toplumun geleceğinden emindir Namık Kemal. "Tanzimat sayesinde nazlı bir çocuk gibi henüz yürümeye başlayan vatanın çok geçmeden uygarlık yarışında öteki milletler arasında ön sırada yer alacağını" düşünür.

Namık Kemal'in yalnız hukuka ilişkin yazılarında değil, başka yazılarında da filozof adları geçer. Yunan sofistlerinden Sokrates'ten, Descartes'a, John Locke'a varıncaya kadar çeşitli filozoflara göndermeler yapar. Bu filozofların kitaplarını ya da onlara ılışkin kıtapları, yazıları okuduğu anlaşılmaktadır.

Kimi yazıları inceleme, kimi yazıları deneme gibidir. Örneğin "sevgi" konusunu ele aldığı çok ılgi çekici denemesinde Rousseau'nun adını yeniden anar. Sözü onun **İtiraflar**'ına getirir. Bu kitabın başlığını **Nefsin Hesaplaşması** diye çevirir, bir yerde de ona **Defter-i Amal**[10] der. Rousseau'nun **itiraflar**'da küçükken başından geçen aşk olaylarını anlattığına, "yalnız aşkların değil, yazarın işlediği kabahatlerin, hırsızlığına varıncaya kadar her şeyin açıklandığına" dikkatimizi çeker. Rousseau'nun "yarın mahşer divanına varıp da sorguya çekildiğinde sorguculara bu kitabı sunacağını" belirtir.

Adı geçen denemesinde Namık Kemal, Doğu yazınından ve Batı'da Lafontaine'den "sevgi" konusunda söylenmiş sozler aktarır ve felsefenin ikinci öğretmeni dediği İbn-ı Sına'nın "aşk"a ilişkin sözlerine değinir. Sevgi konusundakı bu denemenın en önemli yönü, Namık Kemal'in de Rousseau gıbi 8-9 yaşlarındaki aşk anılarını anlatmasıdır.

Diyojen adındaki gazeteye de yazmıştır Namık Kemal. Bir filozofun adını taşıyan bu gazete bizdeki ılk gülmece gazetesidir. Namık Kemal'in burada dikkate değer yazıları görülür. Kimi, dıyalog biçimindedir bunların. Karşınıza usta bir diyalogcu olarak çıkan yazarın, başta Diyojen olmak üzere felsefecileri konuşturduğu olur, ya da onların adlarını anar. Örneğin **Cehennemde bir diyalog** başlığı altındaki yazısında Diyojen ve Makyavel konuşurlar, birbirleriyle alay ederler.

Edebiyatımızdaki ilk eleştiri örneklerini de Namık Kemal vermiştir. Onun özgürlükçü İtalyan yazar Sylvio Pellıço'nun **Mes Prisons** (Hapishanelerim), Voltaire'in **Micromegas** adlı kitaplarının çevirileri konusundaki eleştirileriyle Fransız düşünür Ernest Renan'ın, İslâm'da bilim ve felsefe konusundaki konferansına

ilişkin eleştirisi dikkatimizi çekmektedir.

Renan konferansında, İslâm'ın eğitim ve bilimin ilerlemesine engel olduğunu söylediği için, Namık Kemal **Müdafaaname** (Savunma) adını verdiği bir kitap yazmış, Renan'ın tezini çürütmeye çalışmıştır.

Burada, Fransız düşünürünü yan tutmakla suçlar Namık Kemal. "İslâmlığın, bilime, felsefeye engel değil, tersine destekçi olduğunu anlatır." **Müdafaaname**'de yalnız Renan'ı değil İslâm ülkeleri ve Osmanlılar konusunda yanlış bilgi veren öteki yabancı bilimadamlarını da eleştirir. Örneğin ünlü tarihçi Hammer'i bile bilgisizlikle suçlar.

Renan'a göre, müslümanlarda filozof zındık (dinsiz) gibi sakıncalı bir sıfattır ve çoğunlukla o kimsenin işkence görmesine, öldürülmesine yol açmıştır. Namık Kemal karşı çıkar bu düşünceye ve Batı'nın ayıbını yüzlerine vurur; asıl işkenceyi Avrupa yaptı, Hıristiyanlar yaptı diyerek, Yunanistan'da Sokrates'e, İtalya'da Galilei'ye yapılanları örnek gösterir. "Düşünce özgürlüğünün büyük öncüsü sayılan Fransızlar bile, Rousseau'nun **Emile** adındaki kitabını yakmadılar mı? Kendisini tutuklamak istemediler mi?" diye sorar.

Namık Kemal, E.Renan'ın çelişkilerini böylece sergilemeye çalışır. Kitabında Batılı ve Müslüman birçok düşünce ve bilimadamının adları geçer, onların düşünceleri aktarılır, bilim ve felsefe olaylarından sözedilir. İslâmın ilk dönemlerinde her düşünceye karşı hoşgörünün egemen olduğunu söyler Namık Kemal. Ona göre devlet o zamanlar, yalnız vicdan özgürlüğünü değil, felsefe özgürlüğünü de korumuştur. Şöyle der: "Avrupa kiliselerinde Platon ve Aristotales'in adlarının bile anılması küfür sayılırken, bu felsefecilerin kitapları, İslâm ülkelerindeki camilerde şeriat kitaplarıyla birlikte okutulmaktaydı."

Tarihe de meraklıdır Namık Kemal. Basılan ilk eseri **Devr-i İstilâ** bir tarihtir. Osmanlı ve İslâm tarihi konusunda kitapları vardır. Bu kitaplar, içerdikleri bilgi, yorum ve yöntem açısından ilgi çekici özellikler taşırlar, felsefe ile yakından ilgilidirler. Namık Kemal'e göre en üstün bilim "Politika bilimidir" ama tarih de onun yardımcısıdır. "İlm-i siyaset fenn-i şahanedir"[11]

Tarih bilincine değinir: Bir millet tarihini bilmezse devam etmesi ve ilerlemesi için gerekli şeyleri öğrenemez. Bu da ilerleyecek toplumun duraklamasına, hasta olmasına, çürümesine yol açar. Başka milletlerin nasıl ilerlediği de tarihten öğrenilir. Tarih bilmeden yapılan şeyler yalnız zararlı değil, gülünç de olur. Uygulama için de tarih bilmek gerekir. Rousseau ile John Locke'un adlarını anarak der ki, "Son çağların bu iki filozofu, biri Carolin biri de Polonya için yasalar düzenlediler Ama oraların tarihinden çok, felsefi kurumları gözönünde tuttuklarından düzenledikleri yasalar uygulanmadı".

Namık Kemal, tarihin yalnız toplumu yönetenler için değil, toplum bireyleri için de zorunlu bir bilim olduğunu öne sürer. Vatandaşları, zorunlu öğrenimle yükümlü olan toplumlarda tarihin yazı gibi ilkokul derslerinde yer aldığını belirtir, oysa der "bu öğrencilerin binde birinin bile devlet yönetiminde görev almayacağı daha baştan bellidir. Buna karşın oralarda tarih dersi ilkokuldan başlayarak herkese okutulur." "Tarih bilmemenin" yazı ve hesap bilmemek kadar ayıp bir cahillik olduğunu düşünen Namık Kemal bu bilimin zihnin olgunlaşmasına yaradığına işaret eder. "Parlak bir cevher olan akıl, gücünü ne kadar çok kullanırsa, ne kadar çok işlerse o kadar daha çok parlaklık kazanır. Koca insanlık âleminin binlerce yıllık olaylarını, algımızın ufkunda toplayarak, birçok kitap ve bilgiyi birbirine yaklaştırmaya, onlardan sonuç çıkarmaya yarayan tarih gibi, düşünmeye elverişli bir bilim daha var mı?" diye soran Namık

Kemal'e gore içinde bulunulan bu ilerleme zamanında, bılımlerin hiç olmazsa başlangıç bölümlerinın öğrenilmesi gerekır. Bu bilgileri edinmeyı düşünceyi yanlışlardan korumak ıçın kale yapmaya benzetır. Çünkü kalenin burçlarından biri eksık olsa yanlış bilgiler o boşluktan içeri girecek ve ınsanı yenilgıye uğratacaktır. Böyle düşünür Namık Kemal. Onun düşunduğü bilgı kalesinin burçlarından bırı de tarıhtir. "Tarıh bılmeyenler, örneğın **Köroğlu** destanını işitseler evliya menkıbesi sanacaklar ve Koroğlu'nun kerametine inanacaklardır." Şöyle sürdurür yazısını: "Tarih düşunceyi aydınlatmakla kalmaz, vicdanı da temızler. Tarih okuyanlar kötü şeylerden kaçınır, ıyı şeylere yönelir, kendınden öncekıleri geçmek ıster. Aristoles'in, tarihe şiirinin yanında yer vermesı bundandır."[12] Cicero'nun da adını anar; onun, tarihi insanlığın her durumundan sözettiği için eğitimin temel dıreği saydığını, tarihe "Mütalaat-ı Hayat"[13] adını verdığini söyler.

"Dunyada tarihten daha güzel, daha ilgı çekici bır temaşa (seyir) olamaz" Namık Kemal'e göre.

Arap tarihçilerıne de değinen Namık Kemal sözü İbn-i Haldun'a getırır; çok usta bir tarihçi olarak kabul eder onu, **Mukaddime** adındaki eserinin büyük bır kitaplık kadar değerli olduğunu söyler. İbn-ı Haldun'un aynı zamanda tarıh felsefesinin kurucusu olduğunu belirtır. Ama eleştirmekten de geri kalmaz. Bilındığı gibi İbn-i Haldun, devletlerı insanlara benzetir. Devletlerin de çocukluk ve gençlık çağları vardır. Gittıkçe güçlenırler ve olgunluk çağına ulaşırlar. Daha sonra yaşlılık, hastalık ve ölüm yılları gelir. Namık Kemal bu duruma karşıdır. "Devletlerin doğal ömrü diye bir şey olamaz" der.

İbn-ı Haldun'un görüşlerıne, yalnız **Osmanlı tarihi**'nde değil başka yerlerde de değınir. Türkiye'ye "hasta adam" dıyenlere kızarak, "o hasta adam doğanın gereklerine göre hareket etse, hem sağlığına kavuşur, hem kuvvetlenir, hem de dünya durdukça ömür sürer" diye sesini yükseltır.

Dünyada tarıh kıtaplarıyla birlikte tarih felsefesine ilışkin kitapların da gittikçe arttığını sevinerek belırtir. Bizde ıse, tarih felsefesıne ilişkin kitaplar şöyle dursun, devletin bır genel tarıhi bile yok diye üzulür. "Yalnız Osmanlı tarıhi değil, İslâm tarihi de yok" der.

Namık Kemal'ın duşüncelerinde önemli yönlerden biri de onda "utopya" öğesinin yer almasıdır. Ütopya, uzak bir gelecekte gerçekleşeceği düşunülen bir toplum tasarısı, bır kurgu, bır düşlem dunyası oluşturmaktır. Bu düşlemde yine de bilimsel ve akılsal verilerden yararlanılır.

Daha çok gelecek zaman için yapılan bu kurgu, bir özlemi içerır. Böyle bir kurgu geçmiş zaman ıçin de olabılır. Örneğin, Marksizmın, çok eski zamanlarda yaşandığını ileri sürduğü ılkel "komunizm" gerıye donük bir utopyadır.

Namık Kemal'ın ılerıye dönük utyopyası **Ruya** adındakı kitabına konu olmuştur. Yazar orada yüz yıl sonrasının Türkıye'sını betımler. Özledığı Türk toplumunu anlatır. İlgınçtir bu tablo, yazınımızda, düşünce tarihimizde ılk kez yapılmaktadır. Kıtabı okurken bize oyle gelır kı, Namık Kemal düşledığı bu ulkeyi anlatırken, sanki, Avrupa'da gezip gorduğu şehirlerın ayrıntılı ve abartılmış bir fotoğrafını çekmiş ve bu fotoğrafı getırıp Türkıye coğrafyasının üstüne yerleştirmiştir. **Ruya**'da anlatılan şeyler, yazarının topluma, hukuka, ilerlemeye, eğıtime, özellikle özgurlüğe ılışkin görüş ve düşüncelerini özetler.

Namık Kemal'dekı gerıye donuk utopyaya gelince, onun İslâmlığın ve Osmanlılığın ılk zamanlarını anlatmalarında ortaya çıkar. Bu ılk zamanlar "İdeal zamanlardır". Namık Kemal'e göre o yıllarda toplumda eksiksiz bır âdıllık ve ozgurlük vardır, erdemdir egemen olan. O zamanları, buyuk coşku içinde destan-

sı bir dille anlatır.

Gördüğünüz gibi bu yazarımızda konular bitmiyor. Sız onun eğitim, ilerleme ve yaşam kavgalarına ilişkin görüşlerinden de sozetmek-sterdim. Ama bu, böyle kısa süreli bır konuşmada yapılacak iş değıl. Ancak bu kavramlar arasında bir tanesıne "insan" kavramına değınmeme izın vermenizı isteyeceğim.

Namık Kemal, insana değişik açılardan bakmasını bilir. Hukuk açısından olduğu kadar, psikolojik açıdan da bakar. İnsan ona göre "kudretin bır mucizesidir". İnsanı aklı, vicdanı, vicdan azabı, gunahı, ahlakı, şevgisi, özgürlük ve yükselme tutkusu ile tanımak ve tanıtmak ıster. Onun aklı ve idrakı (algılamayı) yücelten şiirini konuşmamın başında anmıştım. Özgürluk konusundakı şiirlerini ıse herkes bilir Şiirlerinde insana ilişkin başka konulara yer verir. Örneğin günah ve vicdan konusuna yer veren şu şiir onundur:

Bır günaha bin azab-ı mânevî çekmekteyim
Cehennemi dunyada gördüm kendi vicdanımda ben

Daha önce sözunü ettiğim bir denemesi, "sevgi" konusunu irdelıyordu. Bu konuya nasıl ınsanca yaklaştığı o donemde açıkça görülür. İnsanın doğal olmasını ister. Eski edebiyatımızı, doğaya, ozellikle insana yabancı olduğu için eleştirir. Eskı edebiyatçıların ınsan konusundaki benzetme kalıplarını beğenmez.

Onun insan anlayışının içeriğinde "ırade" ve "terakkı" yani istenç ve ilerleme kavramları en başta yer alır. Romanlarında, oyunlarında, şırlerinde, yazılarında "ırade" ve "terakki" kavramları ısrarla dile getırılır. Namık Kemal irade filozofu Schopenhauer'le ılgili bir şey okudu mu bilemiyorum. Fakat onu okumuşçasına "irade"ye önem vermesı ılgımızı çekmektedır. Sıslı bir ortamda el yordamıyla hümanizmaya yönelmiş gibidır; vatandaşlarına ilettiği mesaj şudur: "Geçmişin paslı saplantılarından kurtulun, aklınızı kullanın, bılıme, eğitime, ilerlemeye önem verin, özgürlüğünuze sahıp olun, zorbalığa, zulme baş kaldırın, çalışın, yalnız kendınızı değıl, başkalarını, gelecek kuşakları da düşünün. Bu davranışlar sızi yukseltecek, yüceltecektir. İlerlemeniz, yükselmeniz yalnız sızin istencinize bağlıdır."

Her aydınlanmacı gıbi Namık Kemal de "ınsan" düşüncesine önem vermektedir. İnsan onun ıçin son çözümlemede düşünce ozgürluğü ve yükselme istemidir. Şunu vurgular: "Her çeşit düşünce, özu gereği özgür, özü gereği doğaldır. Değişirse kimsenin zorlamasıyla değıl, doğanın zorlamasıyla değişir. **Düşünce özgürlüğü** başlıklı yazısında[14] "bir adam, velev taşlarla beyni ezilse inandığı duşünceler değışebılir mı, velev hançerle yüreğı parçalansa vicdanıyla inandığı şeylerden vazgeçirilebilir mı?"[15] diye sorar ve ünlü fizıkçi Galilei'nin başından geçen olayı anlatır: "Galilei dünyanın donüşüne ilişkin Copernıc kuramını matematik yoluyla kanıtlayınca papazlar güruhu onu dinsizlikle suçlamıştır. Sözünü geri almaz ve özür dilemezse, insanlığın başında bır tâun (vebâ) gibi bela olan engizisyonla ışkence edilecektir Eşi dostu, ozür dilemesi için yalvarırlar, sonunda özür dıler Galılei. Ama kılıseden çıkarken ne olur? Kafasındaki doğal özgürlük öğesi kaynamaya başlar [15] Düşündüklerının doğruluğuna inanan Galılei, ayağını yere vurarak, dünya yine de donüyor" der. Bu konudakı sozünü boyle bağlar Namık Kemal: "Pek kanlı, pek tehlikeli bırçok deneyımle ortaya çıkmıştır ki, düşünce ancak yıne düşünce ıle yenılır. Kimsenin düşüncesi zorla değıştirilemez."

Namık Kemal olumlu değerlerın toplumda büyük işlevı olduğunu çok ıyı anlamıştır. Ahlâksal değerlerin Türk insanının bılıncında yer etmesini ister. Onun

için en yüksek değer "insan"dır. Ne var ki, insan kendini aştıkça daha değerli bir varlık durumuna gelir. Size onun, **Cezmi** adındaki romanının kahramanı olan Adil Giray'ın ağzından söylediği şu şiiri anımsatmak isterim:

Yüksel ki, yerin bu değildır
Dünyaya geliş hüner değildir.
Yüksel ki, boyun kadar kalırsın
Sâyeyle ki, bîhüner kalırsın[16]
Yüksel ki, hünerlerinle kaani olma[17]
İhsan-ı hüdaya maani olma[18]
Yüksel ki, cihan sefil-ü dûndur[19]
Rağbet ona adêta cünûndur[20]
Yüksel ki, bunun da fevki vardır[21]
İnsanlığın ayrı zevki vardır.

Namık Kemal'in Alman filozofu Fichte'den, Goethe'nin **Faust**'ndan haberi var mıydı? Her halde yoktu. Ama yukarıdaki şiirde Prof.Burhanettin Batıman'ın dediği gibi Fichte'nin akılcı felsefesini çağrıştıran bir yön var.[22]

Fichte, insanın gelişip yükselerek tamamiyle akıl haline geleceğini söyler. Bu yükselmeyi, doğuştan gelen insanlık duygusu sağlayacaktır. Namık Kemal'in "İhsan-i hüda" yani Tanrı armağanı dediği şey, Fichte'nin "insanlık duygusu" kavramına benzemektedir.

Faust'ta da Thales şöyle konuşur: "Yalnız insan olmak yetmez, kahraman olmak, daha büyük insan olmak gerekir." Bu, ulaşmak, yücelmek demektir.

Namık Kemal "ululuğun zenginlikle, sülâle ile olmadığını söylerken Faust'taki Thales gibidir. Şu şiirinde de aynı düşünceyi dile getirir:

Ululuk ne servet ile ne mal iledir
Beyim ululuk kemal iledir.[23]

Kendinden sonra gelen kuşakları büyük ölçüde etkilemiştir Namık Kemal. Bu etki bugün de sürüyor. O bir başkaldırı adamıydı. Başkaldırısı düşunsel bir içerik taşır Özgürlük kavramının önemini Türkiye'de ilk söyleyen ve bütün ömründe bu kavramın savaşını veren ilk aydın odur. O yazılarında kullanıncaya kadar, bizde "hürriyet" diye bir sözcük yoktur. Bu sözcüğü o türetti ve kullandı.

Vatanın bağımsızlığı ve yükselmesi için Namık Kemal'ın ortaya koyduğu düşünceler, yeni Türk insanının bilinçlenmesinde bereketli ve gür bir kaynak gibidir, değerini her zaman korumuşlardır.

Yazarlar ve halk birlikte etkilendi onun düşüncelerinden.

Namık Kemal olmasaydı Tevfik Fikret, Mehmet Emin Yurdakul, Mehmet Akif, Ziya Gökalp olmazdı. Onların düşünsel içerikleri Namık Kemal'e doğrudan bağlıdır.

İkinci Meşrutiyet ve Kuvayı Milliye Meclisleri hep Namık Kemal'in sesiyle doluydu.

Zıya Gökalp bir gençlik anısını şöyle anlatıyor: "Babam bir gün eve canı çok sıkılmış olarak geldi. Kimse ile konuşmuyordu. Bir aralık beni yanına çağırarak;

—Oğlum, dedi, sana ağlanacak bir haber vereyim. Bugün hepimizin yas günüdür. Milletin en büyük insanı Namık Kemal öldü.

Babam bana o gün, Namık Kemal'ın hayatını, bir düşünce, bir ideal arkasın-

dan koşmanın gereğini anlattı.

— İşte, dedi, sen bu büyük adamın arkasından gideceksin, onun gibi vatansever, özgürlük sever olacaksın."

Bu, babanın oğula vasıyeti idı. Gokalp'in bu anısıyla dile getirdiği şey önemlidır. Yukarıda da soylediğım gıbi, Gokalp'in şiirlerinde, yazılarında, davranışlarında Namık Kemal etkisi açıkça görülür.

Namık Kemal'in düşünce tarihimizdekı yerını belirtirken onda toplumbilimci bir bakışın ilk izlerini gorduğümüzü de soylemeliyiz

Yani o, düşünce alanında hukukçu, siyaset bılimci, iktisatçı, tarihçi, eleştirmen, dilbilimci, edebiyatbilimci ve toplumbılimcı yönleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bunların yanında felsefeye gösterdiği ilgi ve sevgi hiç de az değildir. Namık Kemal'in düşünceleri bugun de olanca canlılığı ile süruyor. Onun ozlemleri bizim de özlemlerimizdir. Bu büyük yazar, az gelişmişlikten, geri kalmışlıktan kurtulmanın özlemini büyük bir coşku ıle dile getirdi. "Her bıreyi ozgür, her insanı padışah kadar saygın bir vatan özlüyordu. İnsanlar eğitımle öyle yücelmelı, öyle olgunlaşmalıydı ki, polise, savcıya gerek kalmamalıydı. Toplumda her şey bir musikıdekı sesler gıbi uyum içinde, özveriye gerek kalmamalıydı." **Ruya** adındaki kitabında bunları soyler Namık Kemal. Bu güzel rüya, bu düş, bu özlem bugün bizım de düşümüz, bizim de özlemimiz değil mı? Biz de bunları dılemiyor muyuz?

NOTLAR:

1. Bâb-ı Ali Tercüme Odası
2. Encümen-i Şuara.
3. **Hürriyet** gazetesinde yayınlanmış bır yazısından.
4. **İbret** gazetesinde yayınlanan **Nufus** başlıklı makalesinde "Saadet tabırıne şâyan olan Tanzımat" dıyor.
5. Fransız Türkolog Paul Dumont, 15-16 Nısan 1988 tarihinde F.Almanya'da Maınz'da yapılan Namık Kemal toplantısında, Namık Kemal'ın gazetecilığı konusunda okuduğu bıldırıde bu sayıyı verıyor. Bızce bu 2000 sayısı doğru olamaz. Yazıların sayısının 1000 yöresinde olduğu soylenebılır. Namık Kemal konusu, henuz her bakımdan ıncelenmeyı bekliyor.
6. Namık Kemal'ın Voltaire'e ilışkin bu yazısı **Mecmua-i Ebüzziya**'da yayınlanmıştır.
7. **Namık Kemal Cumhuriyetçi miydi?** Münır Suleyman Çapanoğlu, Hılmı Yücebaş'ın **Bütün Cepheleriyle Namık Kemal** adındakı kıtabında yer alan bu yazısında, Namık Kemal'i tanıyan arkadaşı Mustafa Reşit Rey'in anılarını anlatırken, böyle soyledığını belırtıyor
8. **Vatan** yazısı 16 Mart 1289 tarihli **İbret**'de çıkmıştır.
9. J.J Rousseau, uygarlık ve teknolojide ilerlemenın ınsana mutsuzluk getırdığını soyler.
10. **Defter-i Amal**, Zıya Paşa'nın yazdığı anılara verdiği addır. Bu anıları **Emil** çevirisının başına koymak için yazmıştı.
11. **Osmanlı Tarihi**'ne yazdığı "Medhal"e bakınız.
12. Bu sözler yıne **Osmanlı Tarihi**'nin "Medhal" bölümünde.
13. Yaşam olaylarının incelenmesi.
14. "Hürrıyet-ı Efkâr" başlıklı yazısı Hadıka'da yayınlandı, 12 Teşrin-ı Sani 1289.
15. "Hürriyet-ı Efkâr" başlıklı yazısında (**Hadika**, 1289). Orada, Galilei için, "efkârında olan hürriyeti tabiiye galeyana başlar" demektedir.
16. Çalışmazsan hünersiz kalırsın
17. O hünerinle de yetinme.
18. Tanrının sana verdığı bu yeteneğe, bu armağana engel olma.

19. Dünya sefil ve alçaktır.
20. Ona bel bağlamak delilliktir.
21. Bunun daha da üstü vardır.
22. Burhanettin Batıman, "Namık Kemal'ın Bir Manzumesi ve Alman İdealizmi" (Türk Dili ve Edebiyatı dergisi, cilt III, sayı 1-2, 1948)
23. Namık Kemal'ın 1288'de **İbret**'e yazdığı "Haysiyet" başlıklı yazı bu dizelerle sona erer. Namık Kemal birçok yazılarında insan kavramının önemine değinmiştir. İnsanı durmadan yüceltmek ister. Bu bakımdan **Haysiyet**, Rutbeler, **Müsavat**, **Nüfus** başlıklı yazıları ilgimizi çekiyor.

    Namık Kemal "kadın" kavramına da insan kavramı bağlamında yeni bir bakış getirmiştir ki, başlıbaşına bir inceleme konusu olmaya değer.

Özel Bölüm

ansiklopedi ve ansiklopedist hareket

albert soboul
fransızcadan çeviren: babür kuzucuoğlu

Pantagruel'in XX. bölümünde Rabelais Thaumaste'a, Panurge'un kendine "ansiklopedinin gerçek pınarını ve uçurumunu açtığını" söyletir: Kastedilen insan bilgilerinin tümüdür. Böylece 1532'de ansiklopedi kelimesi Fransızcadaki şekliyle ilk defa kullanılmış olur.[1] Feodal toplum çerçevesinde üç yüz yıla yakın bir süredir ağır ağır gelişmekte olan burjuvazi entellektüel gücünün bilincine ermeye başlar. Sert ağırlığı ruhlar kadar bedenler üzerine de çöken Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine karşı tepki şimdiden şekillenmeye başlamıştır. Akıl kurtuluşunu yaşamaktadır ve şimdiden gerçeği kucaklama özlemini çekmektedir. Gargantua Paris'te öğrencilik eden oğlu Pantagruel'in önüne geniş bir ansiklopedik bir bilgi programı serer.[2]

Gözüpek bir tutkudur bu şüphesiz. 16. yüzyıl o güne kadar insan zihninin sorgulama dünyasının dışında bırakılmış her türlü meseleyle ilgilenme hakkını getirmiş, insanoğluna bütün yeteneklerini eksiksiz olarak ve hürce geliştirme ülküsünü önermiş olsa bile, henüz insan aklının uçsuz bucaksız isteklerini doyuracak kadar donanmamıştır. Yeryüzü sırlarını daha yeni yeni ele vermektedir, eski teknikler yerlerini ağır ağır yenilerine bırakmaktadır, imalat sanayi üretimi feodal ekonominin baskılarından kendini zar zor kurtarabilmektedir. Menkul zenginliğin gelişmesiyle yüzyıldan yüzyıla güçlenen burjuvazinin, dizginleri henüz toprak aristokrasisinin ellerinde de olsa, kendindeki delikanlı güçleri hissetmesi için bu kadarı da yeterlidir.

Az zaman sonra cüretli zekâlar bu sınıfı, doğayı tanıma ve onu egemenliği altına alma yolunda etkili silahlarla donatacaktır. Bacon 1620'de **Novum Organum**'unda deneyci metodun ilk temellerini atar.[3] Descartes 1637'de **Metod Üzerine Konuşma**'sında "aklı iyi yola gütme ve gerçeği bilimlerde arama"nın ana kurallarını tanımlar. Bu andan itibaren ilerleme hızlanır. Bilginlerin ısrarcı çaba-

sıyla doğanın sırları birbir çozulmeye başlar: 1695'te mikroskobun bulunması, Pascal'ın karşısında metafizik bir başdonmesine kapıldığı, o sonsuz gözle görünmezler dunyasının araştırılmaya başlanmasını mümkün kılar. Akıl evrenı açıklamak için sistemler inşa eder: Newton 1687'de **Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri**'ni yazar. Aynı zamanda yenı teknikler günışığına çıkar (Papin 1707'de buhar kazanını bulur) ve imalathaneler çoğalır. Toplumun hâlâ feodal olan çerçeveleri çatırdamaya başlar. Fransız burjuvazisi Fronde denemesinin ölü doğduğunu görüp, mevkileri, asillere ait malikane ve ünvanları satınalma yoluyla geleneksel toplumla kısmen bütünleşmeye yanaşırken, İngiliz burjuvazisi, tersine 17. yüzyıldan itibaren iki devrim pahasına aristokrasıyı, kapitalist ekonominin bütünüyle gelişmesine imkan verecek siyasi ve sosyal bir uzlaşmaya zorlayacak güce gelir. İşte burjuvazinin ilk defa kendi kaderinin efendisi haline geldiği bu İngiltere'de Rönesans insanlarının tutkulu tasarısı yani bütün insan bilgisini bir ansiklopedide toplama amacı yeniden ele alınır ve sonuca ulaştırılır. **Cyclopoedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences**'ın birinci baskısı 1728'de Londra'da yayınlanır.

İngiltere'de iyi bir yayıncılık hamlesi olarak kalan ansiklopedi, burjuvazinin en ileri kesiminin kendi gucunün ve aklın hakkının bilincine erdiği, feodal artıklarla hayatını sürdüren bir toplumun baskılarına artık tahammul edemediği Fransa'da, filazofların elinde devrimci bir eser haline gelir. Paris'te kitapçı ve basımevi sahibi André-François Le Breton 26 Mart 1745'te **Dictionnaire universel des arts et des sciences**'ın basılmasına izin veren bir krallık imtiyazını elde eder. Sozkonusu olan aslında Chambers'in 1742'de Londra'da beşinci baskısını yapmış olan **Cyclopoediea**'sının bir çevirisidir. Le Breton çeşitli teşebbüslerden sonra 16 Ekim 1747'de bu çalışmayı yonetmeleri için Diderot ve d'Alembert'e başvurur. 1750 Ekim'inde Diderot **Ansiklopedi**'nın içerik taslağını yayınlar. Artık sözkonusu olan Chambers'in iki ciltlik eserinin çevirisi değildir. Onun yerini, o günün bilgilerinin bir bilançosu, "her alanda ve her yüzyılda insan aklının çabalarının genel bir tablosu" almıştır. Diderot çoktan eskimiş sözlükleri eleştirir: "O zamandan bu yana bilimlerde ve sanatlarda oylesine gelişme oldu ki!" "Makineleşmiş zanaatlar"a ayrılan bolümün yeniliği üstünde durur. Burjuva düşüncesinin en cüretli temsilcileri (Diderot 1749'da "**Körler Üzerine Mektup**" adlı yazısından otürü Vincennes Şatosu'nda üç ay tutuklu kalmıştı.) Le Breton'un bu girişimini, aklın zaferi için verdikleri mucadelede bir silah olarak kullanmaktadır. 1751 yılının Temmuz ayında **Ansiklopedi**'nin veya obür adıyla **Bilimlerin, Sanatların ve Mesleklerin Muhakemeli Sözlüğü**'nün ilk cildi yayınlanır. Muhakemeli ... sadece bu sıfat bile girişilen eserin iddiasını ortaya koyar. **Ansiklopedi** böylece daha baştan eski rejimin bütün koruyucularına karşı tavır alır. **Journal de Trévoux**'da cizvitlerin, **Nouvelles ecclésiastiques**'te jansenitlerin saldırısına uğrayan, Sorbonne'un sansürüne uğrayan, Kral Meclisinin "ortadan kaldırdığı", edebiyatçı takımının alaya aldığı, Parlamentonun ve papanın suçlayıp mahkum ettiği, yöneticilerinden birinin ayrıldığı, yayıncısının ise kuşa dondürdüğü[4], **Ansiklopedi** Diderot'nun başeğmez çabası sayesinde amacına ulaşır. Metnin son on cildi bir arada 1765'te, çizimlerle ilgili son iki cilt 1772'de yayımlanır. Akılcı duşüncenin devrimci çıkışını tek başına ispat eden bir zaferdir bu.

Üretici güçlerin yaşadığı hamle gerçekten de burjuvazıyi toplumun en ön sırasına çıkarmıştır. 18. yüzyılın ortalarına doğru bu sınıf Fransa ekonomisinin

efendisi haline gelmiştir. En yeni, en etkin kesimleri denetimi altında tutmaktadır. Madencilik alanında çıkarları olan birkaç soylu dışta tutulursa, sanayi gelişmesini burjuvaziye borçludur. Maliye ve ticaretle bütünleşir: Büyük deniz ticareti onun için bitmez tükenmez bir kâr kaynağıdır. Sonunda geleneksel zenginlik yapısına da ortak olur, toprak mülkiyetinin önemli bir bölümünü eline geçirir.

O zamana ait değerlendirmelere göre toprak mülkiyetinin beşte bir kadarı burjuvaziye aittir. Burjuva mulkiyeti özellikle şehirler çevresinde güçlüdür: Mülk edinme emin olduğu kadar nufuzlu bir yatırım yoludur. Burjuvanın kendi mülkünü kendi işlettiği nadirdir. Toprağını kiralar veya ortakçıya verir. Ama saniyinin gerektirdiği bir ihtiyaç ortaya çıkmaya görsün, toprak sahibi burjuva hemen yeni üretim biçimlerine yönelir. Bazı büyük toprak sahibi burjuvalar, hatta soylular, Hollanda'da ve İngiltere'de yaşanmış deneylerden esinlenerek nadaslı tarımdan vazgeçerler, onun yerine suni otlaklar yetiştirirler veya hayvan yemi üretimine geçerler. Hayvan bakımını geliştirir, gübre kullanımını artırırlar. Böylece büyük tarım gelişir ve kırlara yeni üretim biçimleri girer. Kapitalist tarım doğar. Bu yeni tarımın kuramcıları, Marx'ın deyimiyle "ekonomi politiğin gerçek yaratıcıları" olan fizyokratlardır. Onların istekleri **Ansiklopedi**'de parlak bir biçimde yer alır. Fizyokratlar toprağı zenginliğin asıl kaynağı sayarak tarımın ve tarım ürünleri ticaretinin üstüne çöreklenen bütün feodal baskının ilgasını isterler. Gerçi geleneksel tarım bünyesi içinde çok kere adamakıllı yoksul bir hayat süren gündelikçilerin, ortakçıların, küçük mülk sahiplerinin (aşağı yukarı 20 milyon insan) kaderi ile pek az ilgilenirler. Ama bu onların eski rejim toplumuna verip veriştirmelerini azaltmaz.

Büyük ticaret ve malı işler burjuva için istifadesi büyük geleneksel faaliyet alanını teşkil eder. Mahallî ticaret şehir burjuvalarına çok uzun zamandan beri sermaye yığma imkanını vermiştir. Daha sonra onlar bu sermayeyi mali teşebbüslere ve büyük ticarete yatırır. Malı sermaye sahipleri daha eskiden beri iltizam yoluyla vasıtalı vergiler tahsilatı, askeri donatım veya ordu nakliye gibi alanlarda önemli roller oynamaktaydı. Daha yeni alanlara gelince bunlar banka işletmeleri veya yüzyıl ortalarından itibaren gelişen (Paris borsası 1724'te kurulmuştur) mali şirketlerdir. Devlete, kiliseye, eyaletlere ait istikrazların yatırımı, yeni şirketlerin hisse senedi satışı, hayat ve yangın sigorta şirketlerinin gelişmesi para babalarına gıt gide daha yoğun at oynatma alanı yaratır. Bunlar da gördükleri işlerde eski rejim toplumunun sosyal ve idarî yapısından şikayetçidirler. Malı sermaye sahipleri, genel mültezimler filozofları himaye eder. Bir genel mültezimin karısı olan Madam d'Epinay (1726-1782) Diderot'nun ve Rousseau'nun dostudur. Helvétius (1715-1771) malı servet sahibi bir filozoftur. Adı **Ansiklopedi**'nin kurucuları arasında anılmamış olsa bile, eserlerinin ruhu ve havası itibariyle, ansiklopedist harekete mensuptur.

Büyük ticaret, özellikle de deniz ve sömürge ticareti, burjuva zenginliğinin geleneksel yaratıcılarından biridir. Doğu ile ticaret Marsilya'da yürür. Bu ticarette Fransa en ön sırada yer alır. Hele adalarla olan ticaret Atlantik limanlarını zenginleştirir. Şeker, kahve, pamuk, tütün, çivit, aynı abonoz ağacı ticareti gibi, Afrika'dan Antil adalarına köle ticareti gibi büyük kâr kaynağı olur, 1720'de 106 milyon altın lira olan Fransız ihracatı 1757'de 257 milyon, 1776'da ise 309 milyon liraya yükselir. Ama içte olduğu gibi dışta da ticari hamle tutarsız bir organizasyon yüzünden sıkıntıdadır Ulusal pazar birleşik bir bünyeye burunememiştir: İç gümrükler, paralı yollar, geçitler, ağırlık ve uzunluk ölçülerindeki binbir farklılık ülkeyi böluk pörçük etmekte ve ticarete set çekmektedir. Burjuvazi bu eski

artıklara karşı isyan eder. **Ansiklopedi**'nin filozofları aklın adına ulusal pazarın birleştirilmesini ve ticarete tam hurriyet verilmesini talep ederler. "Bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" ilkesi genç ekonomi politiğin parolası haline gelir.

Aynı canlılık sınai üretimi de yenilemek üzeredir. Şüphesiz imalat hâlâ egemendir. Ama makinenin ortaya çıkışı 18. yüzyılın ortalarına doğru büyük sermayenin şafağını hayal meyal göstermektedir. Bu alanda itici güç İngiltere'den gelir. Teknik buluşlar bu ülkede pamuk sanayiini yenilemiştir. 1754'te Fransa'da çorap tezgahlarının kurulmasına izin çıkar. Renkli bez imalatına izin verilmesi ise 1759'dadır. Bu işte birbirinden farklı silindirli "basma makineleri" kullanılır. Bu üretim çok geçmeden d'Oberkampf adını meşhur kılan kapitalist sanayi türünü oluşturacaktır. Ama kesin adım pamuklu tezgahlarıyla atılır: 1762'de İngiliz kökenli "jenny"nin kullanılmasına izin verilir. **Ansiklopedi** Fransa'ya makineleşmedeki ilk gelişmenin girişiyle eş zamanlıdır. Bu gelişme yüzyıl sonuna doğru madencilik gibi daha eski sanayi dallarının yenileşmesi ile de kendini gösterir. Ama bütün bu görüntüleri fazlaca abartmamalıyız. Üretimin büyük kitlesi henüz imalat, hatta zanaat kökenlidir. İmalatın yanısıra zanaata ve kır kesiminde gelişen sanayiye büyük ölçüde yer ayırmak gerekir. Eyaletlerin çoğunda burjuva tüccar konumundadır: Komşu köylerdeki üreticiye çalışma imkanı hazırlar, onun kendine ait dokuma tezgahı veya demirci ocağı için hammadde sağlar, karşılığında mamûl madde elde eder. Birçok yerde kapitalist birikimin büründüğü kılık sadece ticaridir. Milyonlarca köylü Bretagne'da, Normandiya'da, Champagne'da, Picardie'de, Flanders'da şehirli tüccar için yün, kendir, veya keten dokur, demir, bakır döver... Sınai üretim yapısının bu çeşitliliği **Ansiklopedi**'nin bu konudaki çekingenliğini ve tereddütlerini izah eder. Makinenin elverişliklerini sıralayıp onun kullanılmasını göklere çıkarır, ama makineleşmenin ister istemez emekçilerin yoğunlaşmasına ve sinai üretimin bizzat kendi doğasında derin bir değişikliğe yol açacağını görmez. Ansiklopedistlerin düşünceleri öte yandan kendi çağlarındaki imalat ve sanayinin izini taşır: "Yaygınlaşmış imalatı" "birleştirilmiş imalata" yeğ tutarlar.

Böylece üretimin her alanında burjuvazi hazır ve nazırdır ve çok kere onun bütün imkânlarını kendi elinde tutar. Bunun için eski ekonominin kendi çığırına set çeken artıklarına, yani lonca teşkilatlanmasına, nizamnamelere, harçlara, kontrol mekanizmalarına zor tahammül gösterir. Ekonomik hurriyet **Ansiklopedi**'nin belli başlı taleplerinden biridir.

Ekonomik faaliyetlerde en ön sırada yer aldığı bu toplum içinde burjuvazi hiç bir hakka sahip değildir. Eski rejim toplumu özünde aristokratiktir: Sosyal katlar bölümlenmesi üstüne oturtulmuştur. Bu sosyal katlardan biri olan Tiers État ulusun bütün etkin güçlerini, burjuvaziyi, şehirli halk sınıflarını, köylülüğü bağrında toplar, ama hiçbir şey demek değildir; obürü, yani aristokrasi ise her şey. Oysa bu aristokrasi ayrıcalıkları artık, feodal zamanların ilk başında oynayabildiği role uygun düşmeyen asalak sosyal bir sınıftır sadece. Para olarak tespit edilmiş toprak gelirlerinin ağır ağır değer kaybetmesiyle yoksullaşmış, buyuk çöküş içindeki bu aristokrasi, yıkılışına yaklaştıkça bütun haklarını kullanmakta daha korü korüne direterek, toplumda siyasi bir rol oynamak ister. Devlet ve kilise katında bütün görevleri ele geçirmekle yetinmeyip, krallığın kadim yapısının çağı saydığı eski günlere dönmeyi, monarşinin denetimini elinde tutmayı ister. Bütün 18. yüzyıl boyunca, kimi zaman felsefî düşüncedeki parlak gelişmenin golgeledığı hırslı bir aristokratik akım geçerliğini sürdürür. Kiliseye gelince,

en azından yüksek din görevlileri seviyesinde, aristokrasinin bu ruh haline katılır. Zaten bunun nasıl aksi olabilir ki? Piskoposlar, rahipler gitgide daha fazla soylu sınıftan gelir olmuşlardı. Öyle ki 1789'da eski Fransa'nın 146 piskoposundan hiçbiri halk sınıflarından çıkmamıştır.

Varoluş şartları güçleştikçe gitgide daha çok kapanan aristokrasi karşısında burjuvazi ayrıcalıkların ilgasını ve hakların eşitliğini ister. Bu istek **Ansiklopedi**'nin belli başlı temalarından biridir. Şu noktayı belirtmekte gene fayda var: Eşitlik ama, aristokrasiyle eşitlik, halkla ise asla. Tam tamına yükselişini yaşayan 18. yüzyıl burjuvazisi üstünlüğünün bilincindedir. Toplumu aklı bir şekilde teşkilandırarak halk sınıflarının kaderini düzeltmek istiyorsa bu "insancıllığından", "iyilik yapma duygusundan" olduğu kadar, kendi iktisadi teşebbüslerini geliştirme tasasından da ileri gelmektedir. Burjuva sınıfından, hatta bazen büyük burjuva sınıfından gelme bu filozoflar doğal eşitliği talep ederler. Sosyal ve politik eşitliğe gelince hepsi reddeder. Biri hariç: Jean-Jacques Rousseau. Böyle bir eşitlik safsatadır ve tehlikelidir Değil mi ki büyük çiftliklerde ve imalathanelerde kaderine boyun eğmiş emekçilere ihtiyaç var? **Ansiklopedi**'nin "eşitlik" maddesi filozofların bu iki yüzü keskin silahla ne derece temkinli bir biçimde oynadıklarını gösterir.

Bu aristokratik toplum ancak devri geçmiş siyasi bir sistemle ayakta durabilmektedir. Burjuvazının çıkışı karşısında eski rejimin monarşisi her zaman olduğundan daha çok feodal sınıfın hizmetindedir. Ordusu, adalet mekanizması, kilisesi gibi kendisi de aristokrasinin elinde bir egemenlik aracıdır. Son şeklini XIV. Louis zamanında alan monarşi kurumları hiçbir zaman mantıki ve tutarlı bir sistem halinde düzenlenmemişti. Ulusal birlik ne siyasi planda ne ekonomik planda tamamlanmıştır. Şehirler ve eyaletler ayrıcalıklarını korurlar. Kuzey örfî hukukunu yaşatır; Güney, Roma hukukuna uyar. Ülkenin hukuki, mali, askeri, dini taksimatı birbiri içine girmiş durumdadır, yetkinin nerde kime ait oduğu belli değildir. Düzensizlik ve tutarsızlık idari teşkilatın niteliğini oluşturur. Fransa, Mirabeau'nun sözlerini tekrarlarsak, "birbirinden kopuk halkların kuruluşunu tamamlayamamış topluluğu"ndan başka bir şey değildir. Monarşi hep ilahi hukuka sahip çıkar ve mutlakiyetçiliği savunur: Kral tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak iktidarını uyrukları ile bölüşmez. Aslında bu mutlakiyetçi rejimde eksik olan hükmetme iradesidir: "İstibdat her yerde, ama müstebit hiçbir yerde."

Burjuvazi siyası kurumları aklın ilkelerine gore yeni baştan kurma amacındadır. Devlet içinde ekonomik gücüne ve entelektüel parlaklığına uyacak bir rol oynamak istemektedir. Monarşinin bizzat ilkelerine kadar karşısına dikildiğini söyleyebilir miyiz? **Ansiklopedi** burjuvazinin siyaset alanında cüreti kadar tereddutlerini ve çekingenliğini de dile getirir. "Hürriyet" maddesi "hürriyetin iflası kendisiyle birlikte her türlü güvenliği de yıkar, kötülükle erdemi birbirine karıştırır" der. "Temsilciler" maddesi bir anayasanın yararlarını över. İlahi hukuka dayalı hükümdarlık kuramının yerini ulusal egemenlik kuramı alır: Hükümdar Tanrı'dan gelen uçsuz bucaksız bir yetkiye sahip değildir, ancak ulusun vekilidir, "uyrukları üstünde yetkisini gene onların kendisinden almıştır ve bu yetki ona doğanın ve devletin kanunları tarafından tanınmıştır." İşin aslına bakılırsa **Ansiklopedi**'nin siyası ülkusü burjuvazinin çıkarlarına uygundur: Yetkileri sınırlanmış hükümdarlıkla aydın isdıbdat (despotizm) arasında salınır. İngiltere örneğinin 18. yüzyılın siyasi düşüncelerinin evrimi üstünde oynadığı rol büyüktür. **Ansiklo-**

pedi bir ölçüde bu İngiliz örneğinin izlerini taşır. Rousseau'nun ortaya attığı demokratik fikirlerin etkisi henüz çok azdır. Mülkiyet sahibi sınıfların, kapitalist burjuva ile toprak aristokrasisinin, İngiltere'den taklit, denetimli bir hükümdarlığın mihmandarlığı altında kaynaşması filozofların isteklerine uygun düşer. Aydın istibdat bu ulkunun öteki çeşnisini oluşturur: Eğer hukümdar "aklın ve hakseverlerin" ilkelerine göre yönetiyorsa, bir başka deyişle burjuvazinin ekonomik ve sosyal özlemlerini doyuruyorsa, mutlak bir iktıdarı elinde tutması önemli değildir. "Bir devletin kralı filozof olunca" denir **Ansiklopedi**'de coşkuyla, "yahut da bir filozof o devlete kral olunca ne mutlu!"

Sıyasi ve sosyal teşkilatlanmanın pratik sorunları incelenirken de, kımı zaman çelişkiye kadar varan aynı çekingenliklere rastlarız. Ayrıcalıklara saldırılır. Onların ortadan kaldırılması istenir. Ama buna karşılık soyluların payelerle onurlandırılması gerekecektir. Şüphesiz bu payeler burjuvaların da hakkıdır. "Nüfus", "Vergiler" ile ilgili maddeler konulması gerekli vergilerin toplanmasındaki adaletsızlığı şiddetle eleştirir. Ama **Ansiklopedi**'nin hıçbır yerinde, halkın onca nefret ettiği "tuz vergisi"ne ad verilerek karşı çıkılmaz. Üretımın lonca düzeni içinde teşkılatlanması, o alandaki yetkiler şıddetle eleştirilir. Çünku bu düzenin getirdiği baskılar üretici güçlerin serbestçe gelışmesini engellemekteydi. Ama köylünün sırtına binen yol yapımı ve mılıs erlığı gıbi angaryalar ancak bir ölçüde "sakıncalıdır". Aklın genel hakları üzerine vardıkları sonuçlarda bunca açık seçık olan ansıklopedistler pratik sıyasi sorunlar hakkındaki yargılarını soylemekten çok kere kaçınırlar. Mal-mülk sahibi bir sınıfın temsilcileri olarak onların bu tereddütü anlaşılır bir şeydir. Mülkiyet hakkından yoksun halk sınıfları arasında, kaygıya, tasaya düşmeden, çok büyük umutlar yaratmaya kalkmaları beklenemez. Üstelik kilisenın öğretisini kendi öğretisi kılmış, dogmalarını savunma uğruna kaba gücünü harekete geçirmekte hiç tereddüt etmeyen bir toplumda bu tutum zaruri bir temkinliliktir.

Feodal ekonomi kapitalizmin gelişmesiyle altüst olmuş, geleneksel sosyal denge burjuvazinin yükselişiyle kırılmış durumdadır. Akla dayanan Aydınlık Çağı felsefesi gözüpek bir biçimde bütün sorunlara el atar. Bununla birlikte eski rejim toplumunun ideolojisi olduğu yerde kalır; kilise dogmalarının dokunulmazlığı ilkesine kıskançlıkla sarılır. Ülkenın en büyük toprak mülkıyetine sahıp katolik kilisesi geleneksel düzenin ve mutlakiyetçi hükümdarlığın en başta gelen destekçısı durumundadır. Ortaçağda olduğu gibi 17. yüzyılda da bütün amacı ınsanı öbür dünyadaki kurtuluşuna hazırlamak olan çilekeş bir yaşayış ülküsünü zorla kafalara sokar. İnancın istekleri önünde akıl ortadan kalkar. Burjuvazi azar azar bu geleneksel düzeni devirmeye, aklın haklarını kurumlaştırmaya, kilisenın mistık ülküsüne dünyevi, gerçekçı bır mutluluk ülkusüyle karşı çıkmaya çalışmıştı. 18. yüzyılda **Ansiklopedi** ile birlikte köklerini Rönesans'ın insanlarında arayabileceğimiz yenı ahlâkın yeşerdığını görürüz. Ansiklopedıstler insanlığın kaderinin öbür dünyadakı hayatına hazırlanmak değil, akıl ve zekâ sayesinde bu dünyada mutluluklarını kurmak olduğunu seslerini yükselterek söylerler. Bu mutluluk ancak bılimdeki fetıhler ve ınsanlığın sınır tanımayan ılerlemesine duyulacak inanç üstüne kurulabilir. Dekartçı düşüncenın sadık mirasçıları olarak filozoflar doğa güçlerıne egemenlıği ve genel zenginlığin artmasını ınsan faalıyetının amacı kılarlar. Dünyevi mutluluğun maddi şartları işte böylece gerçekleşecek ve insan toplumunun tam olarak gelişmesi mümkun olacaktır.

Ansiklopedıstlerın hücumlarının özlü hedefi katolık kılısesidır. Kımi yerde

serflikle, kimi yerde tatlılıkla, alayla, ve hatta kimi yerde düzmece bir bonlükle taassup, önyargılar, dogmatizm, batıl inançlar suçlanarak sergilenir. 2 Mart 1756'da Paris başpiskoposu Christophe'de Beaumont, kitapevinin yöneticisi Malesherbes'e şöyle yazar: "Mektubuma **Ansiklopedik Sözlüğün** beşinci cildinin 635. sayfasında ansiklopedi maddesinde gözüme çarpan bir notu iliştiriyorum. Sizin de göreceğiniz gibi orda Sorbonne'dan çok uygunsuz bir dille söz edilmekte ve buranın ansiklopediye dinbilim, din tarihi ve batıl inanışlar dışında hiç bir şey sağlayamadığı iddia edilmektedir. Bu, dinin bilimini bir batıl inanışlar kaynağı olarak görüp bizzat dinin kendisine saldırmak demektir Sansürcülerin böylesine bir yanlışı farketmemiş olmaları çok cansıkıcıdır..." **Ansiklopedi** ateşlilikle kilisenin resmi öğretisi olan ve Sorbonne'da öğretilen skolastik felsefenin peşini kovalar. Onun çocukça akıl oyunlarını, iddialı lâf kalabalığını, bizzat aklın reddiyesi olan ve insanı kendi mutluluğundan kuşkuya düşüren bitmez tükenmez akıl yürütmelerini bir bir açığa vurur. Egemen otoritenin ileri sürdüğü delillerle gerçeği vurguladığını iddia eden metodu yerer ve onun karşısına gözlem, deney, önyargısız inceleme düşüncesini, yani tek kelimeyle gerçek felsefeyi diker. Tabii ki kilisenin, Sorbonne'un, Parlamento'nun sıkı gözetiminden yakayı sıyırabilmek için bazı tedbirler almak gerekir. Bu konuda girdikleri çatışmada ansiklopedistler işin sahiden tam ehlidir. D'Alembert, "yanlışın hüküm sürdüğü uçsuz bucaksız bir âlemde" yaşandığı vakit, en akıllıcası olan bu "bir çeşit yarı saldırı, bir tür sağır savaş"tan söz eder. Daha sonra başkaları da dolambaçlı bir dille kaleme alınmış bu maddelerde dini önyargıların yerle bir edildiğini; "dayandıkları delillerin zayıflığını ortaya koyarak, herkesin inanmış olduğu yanlışların gerçek çehreleriyle sergilendiğini; yahut, bu yanlışların, sadece onları kökünden kazıyacak gerçeklerle karşılaştırılmasına imkân vermek suretiyle, yerlerinden sarsıldığını" belirtir. **Ansiklopedi**'nin bizzat kendi de taktığını açığa vurur. "Bir ulusal önyargının saygıya lâyık olduğu her keresinde, onunla ilgili maddeyi kaleme alırken, bu önyargıyı saygıda kusur etmeden, bütün çekiciliği, gerçeğe benzerliği, şusu busu ile sergilemek; ama öte yandan sağlam ilkelerin bunun tam karşıtı gerçeklere temellik edeceği maddelere göndermeler yaparak balçıktan yapıyı devirmek, tozdan yığını üfleyip dağıtmak gerekir."

Böylece, açıkyüreklilliğin ("İncil'in yayılması" maddesinde olduğu gibi) yanı sıra güya saflıkla kaleme alınmış nice maddeler.. "Kitâb-ı Mukaddes", "Kilise Yasaları", "Büyük Perhiz" maddeleri niyetlerinin temizliğini, kilise öğrenimine riayetlerini belirtmekte kusur etmezler. Ama önce bütün meseleleri nesnel bir biçimde sergiledikten sonra Kitabı Mukaddes'i inceler veya Büyük Perhiz'i doğru bulurlar. Öyle ki sonunda aklın isteğine uyan bir açıklama şekliyle, Büyük Perhiz'ın de, kilise yasalarının da, Kitab-ı Mukaddes'ın de ilâhi kudretin değil, insanın eserleri olduğu ortaya çıkar.

Alay bazen ağulu bir silahtır: "Gerçek bir Hıristiyan yeni doğan çocuğunun ölümünden sevinç duymalıdır, çünkü ölüm çocuğa ebedi saadet vadetmektedir... Din aynı anda öylesine zalim ve öylesine teselli edici ki!"

Nihayet Diderot'nun da itiraf ettiği tuzaklar vardır: Batıl inançlara ve taassuba karşı ileri sürülen deliller, dini inancın akli eleştirisi "**Agnus Scythichus**", "**Kartal**", "**Aius locutius**" "**Bramines**" gibi maddelerde satırların arasına sokuşturulmuştur.

Ansiklopedi kilise dogmalarına karşı durunca, bunun gereği olarak Hıristiyan ahlâkından da kendini sıyırır ve onun yerine, filozofların gelişmesine onca katkı-

da bulundukları laik ahlâkı koyar. Ansiklopedistlerin ahlâk anlayışı basit ve insanidir: Doğanın sesiyle tutkuların sesini dinleyip izlemek. Şüphesiz bu alanda bile Ansiklopedi temkini tamamen elden bırakmamıştır. "**Mutluluk**" maddesinde de görürüz bunu. Ama erdemin ille de bir çilenin sonucu olmadığını, ahlâkın karanlık dogmalarla karıştırılmaması gerektiğini ifade eder: "Erdem konusunda kendisine hiç bir zevk ve sevinç duygusu bırakmayacak kadar ince eleyip sık dokuyan bir insan olsa olsa yüreğimizi daraltır. [...] Ahlâksızlıkla dinsizliği birbirine karıştırmamak gerekir. Dinsiz ahlâk olabilir, ahlâksız dinin de olabileceği gibi, hem de hayli sık."

Ansiklopedi'ye göre tanrısızlık ahlâkdışı değildir. Dinden sıyrılmış bu ahlâkın temeli yarar olacaktır; ama tek bir kişinin bencil yararı değil en çok kişinin yararı. Filozof "kendini yararlı kılmak ve takdir edilmek isteyen namuslu bir insandır"; onun için "asıl olan" toplum sevgisidir. Bu ahlâkın en belli başlı ilkelerinden biri hoşgörüdür. O yuzyılın düşünce akımıyla beslenen ve desteklenen **Ansiklopedi** büyük yankılar uyandıran maddelerinde ("**Hoşgörü**", "**Zulmetmek**") sesini açıktan açığa yükseltmek cüretini gösterir. "İnsanın çözulup bozulmasının bir ürünü olan" savaşı suçlayışı da aynı ölçüde parlaktır: "O doğanın, adaletin, dinin ve insanlığın sesini boğar; o ancak çapulculuk ve cinayet doludur, bütün ulusların göreneğini bozar."

Ansiklopedistler Hıristiyan ahlâkını, katolik dogması ve skolastik felsefesiyle bir yana iterek, bir tek aklın kılavuzluğunda kendilerine yılmaz bir yol çizerler.

Descartes dunyayı sadece madde ve hareketle açıklayabilmek için, felsefeden skolastiğin bütün batınî niteliklerini kovmuştu. Ama maddeyle hareket arasında bağıntı kurmamıştı. O maddeyi sadece mekanda tuttuğu yerle kavrıyor ve âtıl olarak görüyordu. Hareket ona dıştan verıliyordu. İşte bu noktadan tanrıya varıyordu Descartes. Ansiklopedistlerin en gözüpeklerinden olan d'Alembert, Diderot, Helvétius, d'Holbach için ise maddeyle hareket birbirinden ayrılamaz. Böyle olunca o ilk hareket verici gücün varlık nedeni de ortadan kalkıyordu. Tanrı gereklı değildi artık: Metafizığin yıkılışı bu. Doğada geçen bütün olaylar, maddeyi ve hareketi yoneten bilimsel kanunlarla açıklanır. Hayatın kendisi bile hareket halındeki maddenin bir özelliğidir. "Canlı madde denen şey, diye sorar Diderot, kendi kendine hareket eden bir maddeden başka nedir ki?"

Bilgi Teorisi konusunda da aynı cüreti görürüz. Ansıklopedistler Descartes'ın yaradılıştan fikirler, yani duyularımız yoluyla edındığımiz deneyden öncesine ait, tanrı tarafından insan ruhuna sokulmuş olması gereken fikirler kuramını bir yana korlar. Descartes'ın, ınsanın duyuları yoluyla elde ettiği deneyi aşan her fikrin Tanrı'dan geldiğini ıddıa ettiği sisteminde bilgi, başlangıçta akıldan yola çıkıyor olsa bile, sonunda kesınlikle gene ilâhi kudretın denetimi altına düşer. Bılgıye duyum ve düşünce olarak ıkili bir köken belirleyen Locke'u da aşarak filozoflar, bilginin kaynağı olarak sadece duyumu benimserler. Diderot, **Prades Rahibine Övgüye Ek** adlı makalesinde (1752) "ınsan doğarken beraberinde ne bilgi ne düşünce ne fikir getirir" der. Gene Diderot **Ansiklopedi**'nin "**Doğuştan**" adlı maddesinde şöyle yazar: "Doğuşta insanın sadece duşünme ve hissetme melekesı vardır, bütun gerisi sonradan kazanılır. Gözü ortadan kaldırın, görme duyusuna bağlı bütün fikırleri de ortadan kaldırmış olursunuz. Burnu ortadan kaldırın, koklama duyusuna aıt bütün fikirleri de ortadan kaldırmış olursunuz. Tatma, işıtme, dokunma duyusu için de aynı şey. Butun bu fikırler, butün bu duyumlar ortadan kalkınca da bize geride hiçbır soyut kavram kalmaz. Çünkü soyuta biz duyularımız yoluyla varırız."

Bilginin temelini böylece yerine koyduktan sonra Diderot bilinmezciliğin (Agnostısızm) tuzağından sakınır. Locke bir nesnede, o nesnenin kendinde değil de, duyularımızla ilişkisi içinde varolan renk gibi ıkıncı derecede nitelikleri, o nesnenin bızzat ozünde yer alan bırinci derecedeki niteliklerden ayırır. Peki, nasıl tanıyacağız bunları? "Biçimler maddeden ayrılamaz, çünkü maddenin uğradığı değişıklıktir biçim; ne ruh düşünceden, çünkü düşunen varlıktır ruh; ne de duygu duyumlu varlıktan ayrılır, çünkü duygu varlığın duymasıdır; mekan veya varlığın mekandaki yeri onu teşkil eden varlıktan ayrılamaz, çünkü mekan yer tutan varlıktır... Katıksız soyutlamaları gerçek varlıklar haline dönüştürür, ımgelerimizi eşyanın kendisi sayarsak karşılaşacağımız güçlüklerın sonu gelmez." (**Ansiklopedi**'nin "**Ayrılmazlık**" maddesinden).

Öyleyse bır nesnenin temel nıtelıkleri ondan ayrılamazlar: Çünkü bu nitelikler o nesnenin kendisidır. "Nıtelıksız madde, diyordu d'Holbach, baştan başa bir hiçtir". Berkeley'in idealızmine gelince (temel nitelıkler diye bir şey yoktur ona gore, sadece maddı dayanağı olmayan duyumlar vardır), Diderot, **d'Alembert ile Görüşme** adlı yazısında bunu bir örnekle gösterebilmek ıçin, hezeyan halinde bır klavsen tasavvur eder. Öyle bir klavsen ki, o anda "yeryüzünün tek klavseninin kendı olduğu, evrenin bütün âhenginin ondan geçtiğini düşünür".

Böylece **Ansiklopedi**'de yeni ve keskin bir maddecilik, özellikle Diderot sayesinde ifadesini bulur.

Ama 18. yy. filozofları, ne kadar cüretli olursa olsunlar o günün sosyal ve iktısadi evriminin kendilerine koyduğu sınırları aşamazlar.

Şüphesiz bilimlerde ilerlemeler olmuştu. En başta da teknik bilimler alanında. Doğa bilimleri bunu daha ağırdan ızlemekteydi. Ama hayatla ilgili bılimler henüz emekleme çağındaydı. Diderot kültürü ve bilim merakı sayesinde fizıki, kimyevi, biyolojik ve ruhi olguların temelde özdeşleştıklerini sezinleyebildı; türlerin evrimi kuramını gorür gibi oldu. Ama çağının bilimsel gelişimi bundan daha uzağa gitmesine imkan vermiyordu. Bundan birkaç zaman sonra, özellikle biyoloji alanındaki yeni buluşlar hayatın olgularını sırf mekanık biçimiyle kavranmış harekete indırgeyen açıklama tarzını basitçi bir görüş kıldı.

Bılginin açıklanması bu ölçüde sınırlı görünümdeydi. Eğer, Helvétius'ün savunduğu gibi, hiç bır zaman duyularımızla algıladığımız verilerden ötesine erişemiyorsak, akli bilginin kaynağı nedir o zaman? Akli bılgiyi kaale almamak, idealizmin öbür şekli olan empirizmin içine düşmek demektir. Nedir akıl? Nasıl açıklanır? Diderot, **d'Alembert ile Görüşme**'sinde, Berkeley'in idealızmi konusunda düşüncelerini kaleme alırken uğradığı zorluğu ıtıraf eder: "Bu delı zırvası sıstem var ya... Onu çürütmek, söylemesı insan zekâsı için belki utanç verici bır şey ama, hepsinden daha guç." 18. yy. materyalizmı böylesi sorulara cevap verecek çapta değildı. Metafiziği reddetmesine rağmen bu felsefenin kendi de metafizık bır mahıyet taşır. Ansıklopedıstler dünyayı, insanı, toplumu, bilgıyi bir turlü tarıhı sureçleri içında gorup kavrayamadılar. Aynı şekilde burjuvazinin verdığı kavgaya, hem de en on safta katıldıkları halde sınıf mücadelesinin temel olgusunu ayırdedemediler. Verdikleri mucadeleyi peşın yargıya karşı aklın, batıl inaçlara karşı Aydınlık Çağının, hoşgörüsuzlüğe karşı adaletın kavgası gibi gördüler. 18. yy materyalizmi ne dıyalektikti, ne de tarıhı. Nasıl olsundu ki!... Yeni ıktisadi ve sosyal ilişkiler ancak şekillenmeye başlamıştı; eski siyasal düzene karşı yürüttüğü evrensel muhalefet içinde burjuvazinin bizzat kendine ait amaçları henüz açık seçik görülemıyordu; bu burjuvazi bütün insanlığın savunucusu

gibi koyuyordu kendini ortaya. 18. yy. materyalizminin eksikliklerine karşı çare olarak, ondan kökten değişik yeni bir felsefe, tarihin bizzat hareketinden ayrılmaz bir felsefe gerekti.

Bu yetersizlikler ne olursa olsun, **Ansiklopedi**'nin oynadığı tarihi rolü küçümseyemeyiz. Burjuvaziye devrimci mücadelesinde etkili silahlar sağladı. 26 Eylül 1762'de Diderot dostu Sophie Volland'a, **Ansiklopedi**'nin sekizinci cildından söz ederken "Bu eser", diye yazıyordu, "zihinlerde er geç bir devrim yaratacaktır ve umarım ki bunun galibi ne müstebitler, ne zalimler, ne bağnazlar ve ne de hoşgörüsüzler olacaktır. İnsanlığa hizmet ettik." 18. yy. materyalizmi, bundan da öte, Marksizmin ortaya çıkışına kadar, her türlü ilerici düşüncenin kaynağında bulunan fikir filizlerini taşımaktaydı ve hatta Dezamy ve Gay gibi ilk Fransız komünistlerinin "mantık" temelini de teşkil etti.

"Materyalizmin kökendeki iyilik hakkında, insanların zihni kabiliyetlerinin çeşitliliği hakkında, öğretimin, alıştırmanın, deneyin mutlak gücü hakkında, dış şartların insan üzerindeki etkisi hakkında, sanayiinin yüce anlamı hakkında, dünya nimetlerinden yararlanmanın meşruluğu hakkında vs. vazettiklerini inceleyince", diye yazıyor Marx, "onu zorunlu olarak komünizme ve sosyalizme bağlayan şeyi bulup çıkarmak için fazla bilgiç olmaya gerek yok. Eğer insanoğlu her türlü bilgiyi, duyguyu, şunu bunu algılanır dünyadan ve algılanır bir dünya içindeki deneyinden ediniyorsa, o zaman önemli olan bu ampirik dünyayı, insanın gerçekten insanî olana kendini alıştırıp tecrübe kazanacağı, kendinde insan nitelığini hissedeceğini bir şekilde düzenlemektir."[6]

Devrim gerçekleşip burjuva iktidarı kurulduktan sonra, yeni toplumun bizzat kapitalizmin çığrından ve işçi sınıfının gelişmesinden doğan çelişkileri kendini göstermekte gecikmedi. O noktadan itibaren burjuvazi kendi filozoflarının yolundan ayrıldı. Proletarya sayıca ve bilinç olarak büyüyüp geliştikçe burjuvazi materyalizmden ve hür düşünceden koptu, yavaş yavaş ve yozlukla katoliklığe ve idealizme sarıldı: Daha önce aristokrasinin de yaptığı gibi, kendi sosyal düzeninin en sağlam dayanağı olarak metafiziği ve dini gördü. Kimi başlıklarıyla Ansiklopedi'nin adetâ ilk habercisi olan, Bayle'ın **Tarihi ve Eleştirmeli Sözlük**'ü (1697) son baskısını 1820'de yaptı; Ansiklopedi'nın Agasse tarafından hazırlanan son taklidi ise 1832'de tamamlandı. Bu tarihler anlamlıdır: Toprağa dayalı aristokrasi bir kere kökünden tasfiye edildikten sonra (1830'da oldu bu) burjuvazi ideolojik silahlarını terketti. Artık halk aristokratlardan daha tehlikeliydi. Bu burjuvazi, bir zamanlar devrimci bir sınıf olduğunu tamamen unutarak, aklın doğa ve toplum üstündeki iktidarını savunan 18. yüzyıl felsefesini inkâr ediyordu.

Aydınlık çağı hürriyetçi düşüncenin zaferlerinde kesin bir aşama teşkil etmişti; Ansiklopedi yüce bir anıt olarak kaldı. Bugün mücadeleci aklın haklarını savunanlar kendilerini onun mirasçısı sayarlar. Tıpkı 18. yüzyılın ansiklopedistleri gibi onlar da insanı aşağılayan ve körelten ne varsa hepsini reddederler. Gene onlar gibi ileriliğin fikirlerini savunurlar. Onların akılcı ve materyalist geleneğini izlemekle kalmaz, aşarlar da. Diyalektik düşünce mekanik düşünceyi böylece aşar. Bilginin çeşitli dalları, çeşitli alanları arasındaki engeller bir bir düşerek insanoğluna diyalektik bir dünya ve toplum görüşü sağlar. Bu görüşte, açıklarken aynı zamanda değişikliğe uğratmaktır, sözkonusu olan.

NOTLAR:

1 Du Bellay "Eski Yunanlıların Ansiklopedi adını taktıkları bu bilimler çemberi" diye çevirir (**Défense et İllustration de la langue Française**, 1549)
2. Gargantua'nın öğrenci olan Pantagruel'e yazdığı çok güzel mektup (Pantagruel, bölüm VIII)
3. Ansiklopedi'nın başında yer alan bilimlerin sınıflandırılması sistemi Bacon'un **Novum Organum**'undan örnek alınmıştır.
4. Bunlara Fréron'un (1718-1776) **l'Année littéraire**'de yayımlanan saldırılarını da ekleyelim. 1756'da Ansiklopedi'yi "rezillik dolu bir eser" olarak niteliyordu. Voltaire, Fréron'a **le Pauvre Diable**'da ve **İskoçyalı** (1760) adlı komedisinde saldırır. Bu piyeste Fréron **Wasp** adıyla sunulur. Avukat Moreau (1717-1803) **Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs** (1757) adlı risalesinde ansiklopedistlere karşı çıkar. Lefranc de Pompignan (1709-1784) Fransız Akademisine kabulü dolayısıyla verdiği söylevinde onlara çatar. Palissot (1730-1814) 2 Mayıs 1760'ta Théâtre français'de oynanan **Filozoflar** adlı komedisinde onları alaya almayı dener.
5. **Doğanın Yorumu Üzerine Düşünce**, 1754
6. "Fransız Materyalizm Tarihine Katkı", **Études Philosophiques**'te (Felsefe İncelemeleri) Kutsal Aile bölümünden alıntı, Éditions Sociales, Paris, 1951, s. 116.

KAYNAK:

L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Textes choisis, Éditions Sociales, Paris, 1984.

ansiklopedi'den seçme maddeler
(L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers)

fransızcadan çeviren: yakup şahan

YURTTAŞ

(Diderot)

Hobbes, **yurttaş** ile uyruk arasında hiçbir ayrım görmüyor; uyruk terimi dar anlamında alındığında ve yurttaş terimi de en geniş anlamında alındığında; yurttaşın yalnız yasalarla ilgili olduğu ve uyruğun da bir egemen güçle ilgili olduğu göz önüne alındığında, bu görüş doğrudur. Çünkü, her ikisi de emir altındadır; yalnız ne var ki, biri ahlâksal bir varlığın, öbürü ise fiziksel bir varlığın emri altındadır. Öte yandan **yurttaş** adı, ne boyunduruk altında yaşayanlara, ne de tek başına yalıtık bir biçimde yaşayanlara uygun gelmektedir. İşte buradan da şu sonuç doğuyor: Hem egemen güç gibi kesinkes doğal durumda yaşayanlar ve hem de köleler gibi bu durumdan büsbütün vazgeçmiş bulunanlar, birer **yurttaş** gözüyle asla görülemiyor. Meğer ki, egemen fiziksel kişi üstünde de olan değişmez, ahlâksal bir varlığın bulunmadığı, akla yatkın bir bir toplumun asla olamayacağı iddia edilmeye. Pufendorf bu ayrık durumu göz önüne almaksızın, **Ödevler** adını taşıyan yapıtını, biri insanın görevleri, öbürü **yurttaşın** görevleri diye ikiye ayırmıştı.

Ailelerden oluşan özgür toplumların yasaları her yerde aynı olmadığından ve bu toplumların çoğunda, makamlara göre kurulmuş hiyerarşik bir sıra bulunduğundan, **yurttaş** da hem toplumun yasalarıyla ilintisi bakımından ve hem de hiyerarşik sırada tutmuş olduğu yer bakımından yine ele alınabilir. İkinci durumda, **yurttaş** yüksek memur ile **yurttaş** burjuva arasında bir ayrım olacaktır; ama birincisinde de, Amsterdamlı **yurttaş** ile Bâle kentinden yurttaş arasındaki ayrım olacaktır.

Aristoteles sivil toplumlar ile her toplumdaki **yurttaşlar** düzeni arasındaki ayrımları kabul etmekle birlikte, gene de ancak yargıçlığa katılanları ve yalın burjuva durumundan yüksek memurluğun ilk katlarına geçebilecek umudu taşıyanları gerçek yurttaş olarak tanıyor; bu da sadece salt demokrasilere uygun geliyor. Kabul etmek gerekir ki, burada hemen yalnızca bu ayrıcalıklardan yararlananlar gerçekten kamu adamı olmaktadır; uyruk ile yurttaş arasında ayırıcı hiçbir karakter görülmemektedir, yalnız yurttaş kamu adamı olabilmekte ve uyruğun rolü de, özel kişinin, yani **quidam** insanının rolü olabilmektedir.

Pufendorf yurttaş adını, ailelerin bir ilk birleşmesiyle devleti kurmuş olanlar ve babadan oğula birbirinin yerini alanlarla sınırlandırmış olduğundan, bir sivil topluma birçok karışıklık tohumları atabilen ve yapıtına pek ışık kazandırmayan, sudan bir ayrım getiriyor; boylece, kökenden gelen yurttaşlar ile sonradan yurttaşlığa alınanları, çok yalnış anlaşılan bir soyluluk fikri ile, birbirinden ayırıyor. **Yurttaşlar, yurttaş** olmak sıfatıyla, yani kendi toplumlarında, eşit derecede soyludurlar; çünkü soyluluk atalardan değil, yüksek memurluğun ilk katlarına ortaklaşa haktan kaynaklanır. Zorba fiziksel kişilik uyruğa göre ne ise, egemen ahlâksal varlık da **yurttaşa** oranla o olduğundan ve yetkin anlamda köle de tüm varlığını egemen güce devretmediğinden, elbette yurttaşın da kendisi için saklı tuttuğu ve asla vazgeçmediği hakları var olacaktır. Hemşehrileriyle denemezse de onların hepsine hükmeden ahlâksal varlıkla, aynı çizgide bulunduğu haller doğabilir. Bu varlığın, iki ayırıcı niteliği vardır, bunlardan biri özel, öbürü kamusaldır; kamusal olan asla direnme görmemelidir; ama özel olan, özel kişilerden yana bir direnme ile karşılaşabilir ve hatta tartışmalarda yenik düşebilir. Bu tüzel varlığın yurtlukları, anlaşmaları, çiftlikleri ve çiftçileri vb. olduğuna göre, bir bakıma onda egemen güç ile egemenlığın uyruğunu ayırt etmek gerekir. İşte bu gibi hallerde o hem yargıç, hem de taraftır. Bu, sakıncalı bir durumdur muhakkak; ama, genelde her yönetimde de vardır bu. Kendilığından değil de ender ya da sık rastlanılırlığı ile ancak, lehte ya da aleyhte olduğu ortaya çıkar. Şurası kesindir ki, uyruklar ya da **yurttaşlar**, fiziksel ya da ahlâksal egemen varlık, özel kişi olarak saldırıya uğramış olduğu hallerde, ne kadar seyrek yargıç ve taraf olursa, o kadar az haksızlıklarla karşılaşırlar.

Karışıklık dönemlerinde **yurttaş**, yerleşık sistemi tutan partiye bağlanacaktır; sistemlerin çözülüp dağılmasında, kendi sitesinin partisini izleyecektir, eğer onunla aynı görüşte ise; eğer sitede bölünme varsa, üyelerin eşitliğini ve herkesin özgürlüğünü savunan partiye katılacaktır.

Yurttaşlar servet ve istemlerinde eşitliğe ne denli yakınlaşırlarsa, devlet de o denli huzurlu olur: Bu üstünlük, başka her yönetim dışında, yalnız salt demokraside görünür; hatta denebilir ki, en yetkin demokraside bile üyeler arasında tam eşitlik hayalî bir şeydir, bu yönetimin çözülüp dağılmasının asıl sebebi de budur; meğer ki, ostratizmin haksızlıklarıyla buna bir çare bulunmaya. Hayvani yaşam nasılsa, genelde, yönetimin yaşamı da öyledir; yaşamda her adım ölüme doğru atılmış bir adımdır. En iyi yönetim biçimi ölümsüz olan değil, en uzun ömürlü, fakat en huzurlu olandır.

DEVLET

Devlet, herhangi bir yönetim altında mutlu ya da mutsuz bir biçimde, birlikte yaşayan insanların toplumunu gösteren, bir cins isimdir.

Bu açıdan bakılınca, devlet, sağlamış olduğu koruma ve hizmetlerle doğal

halde bulunmayan güvenlik ve mutluluğa erişmek için, bir egemen güce bağlanmış olan birçok insanın birleşip birlikte oluşturduğu bir sivil toplumdur, diye tanımlanabilir. (...)

Devlet bir tüzel kişi olarak görülebilir; egemen güç onun başıdır; özel kişiler de uzuvları: Bunun sonucu olarak, bu kişiye kendisine özgü kimi eylemler, her yurttaşınkilerden farklı kimi haklar yüklenir; bunları ne tek bir yurttaş, ne de bir yurttaş grubu kendine maledebilir.

Her özel kişinin güçleri ve iradelerinin birleşmesiyle oluşan, bir tek kuruluşta birçok kişinin birliği, devleti kalabalıktan ayırır: Çünkü, bir kalabalık, birçok kişinin bir araya gelmesinden başka bir şey değildir ve orada herkesin kendine özgü bir iradesi vardır; buna karşılık devlet, bir tek ruhla devinen bir topluluğdur; bu ruh, ortak yarara bağlı olarak onun tüm devinimlerini sürekli bir biçimde yönlendirir. Mutlu devlet, yetkin devlet işte budur.

Bu devleti oluşturabilmek için, birçok insanın çok özel bir biçimde birbiriyle birleşmeleri gerekir; öyle ki, birbiriyle yardımlaşma içinde olabilmeleri için birilerinin korunması ötekilerinin korunmasına bağlı olmalıdır; güçlerin ve çıkarların bu birliğiyle, her birinin özel olarak kendisini güvence altına alamayacakları saldırıları kolayca püskürtebilmeli ve görevden kaçanları görevde tutabilmeli ve kamunun iyiliği yolunda daha etkili çalışabilmelidirler.

İşte bunun için her şeyden önce iki şey devleti ayakta tutmaya katkıda bulunur. Birincisi, egemen gücün otoritesine boyun eğme sözleşmesidir; tanrısal otorite ve din antı bu sözleşmeye çok ağırlık kazandırır. İkincisi de, vereceği cezaların korkusuyla kötü insanları zaptetmeye yarayan üstün bir gücün kurulmasıdır. Demek ki, üstün bir gücün desteklediği, iradelerin birliğinden, siyasal kuruluş ya da devlet doğmaktadır; bu olmadan da sivil toplum düşünülemez.

Aslını ararsanız insan bedeni nasılsa, siyasal kuruluş da öyledir: Sağlıklı ve sağlam bir devlet, **hasta** devletten ayırdedilir. Onun hastalıkları, ya yüce gücün kötüye kullanılmasından ya da devletin kötü kurulmuş olmasından ileri gelir; bunların nedenini de ya yönetenlerin kusurlarında ya da yönetimin bozukluklarında aramak gerekir.

İNSAN

(Diderot)

İnsan duyan, kafa yoran, düşünen, dünya üzerinde özgürce gezinen, egemenliği altına aldığı tüm öbür varlıkların önünde görünen, topluluk halinde yaşayan, bilimleri ve sanatları icat etmiş olan, kendisine özgü iyi ve kötü yanları bulunan, kendisi için efendiler yaratan, yasalar yapan vb. bir varlıktır.

Ahlâk açısından insan: Bu sözcüğün ancak bizim toptan ne olduğumuzu anımsattığı ölçüde açık seçik bir anlamı olabilir; ne var ki, bizim ne olduğumuz da hemen tek bir tanımla anlatıverilmez: Sırf bir parçasını gösterebilmek için ne olduğumuzun, bir takım bölmeler yapmak ve ayrıntılar üzerinde durmak gerekir. Dolayısıyla biz burada asla ne dış görünüşümüzden ne de bizleri hayvanlar sınıfına sokan yapılışımızdan söz edeceğiz. Üzerinde durduğumuz **insan**, o düşünen, isteyen ve eyleyen varlıktır sadece. Bu yüzden onu devinime geçiren iç güçleri ile belirleyen etmenleri araştıracağız. Bu araştırmamızı güçleştiren bir şey var, o da, kendisine baktığımızda bireylerin tümünü hemen tanıyabileceğimiz ayırdedici bir karakterin insan türünde asla görülmemesidir. Bireylerin eylemleri arasın-

da o kadar çok ayırım var ki, bu ayrımın, eylemlerin sebeplerinde de bulunabileceğini varsaymaktan kendimizi alamıyoruz. Örneğin, efendisine hayasızca yaltaklanan koleden tutun da, hemcinslerinin binlercesini boğazlamış olan Thamas'a varıncaya (onun ustunde artık kimse görülemiyor) sayısız birey çeşitleri görüyoruz. Bize kalırsa hayvanlarda, çok daha belirgin karakter çizgileri bulunabilecektir. Ama gelin gorun ki, onların da yalnız içgüdülerinin kaba dışavurumlarını tanıyabildiğimiz ortadadır. Nesnelerin ayırdına varmayı öğreten tek yol olarak görme alışkanlığı, onların yaptıkları işlerde pek doyurucu bir şey vermemektedir. Yalnız hayvanlar yakından gozlemlenince, genel olarak sanıldığından daha çok gelişmeye yetenekleri oldukları kanısına varılıyor. Ama, tüm eylemlerine toptan bakıldığında, bunlar, kendileriyle **insan** arasında sonsuz bir açıklık bırakmakta. İnsanın onlar üstünde kurmuş olduğu egemenlik haksız sayılsın istenirse, ama bu, onun araçlarının ve dolayısıyla, doğal yapısının üstunluğune bir kanıt olmaktan yine geri kalmaz. **İnsanın** yapmış olduğu büyük işlere bakılınca, sanatlarının ayrıntısı ve bilimlerinin ilerlemesi incelenince, denizler aşıp geçtiği, gökleri ölçtüğü ve gürültüsü ve etkileri bakımından gökgürlemeleriyle yarıştığı göz önüne getirilince, bu üstunluğe şaşmamak elden gelmez. Ama buna karşılık, doğanın bu kralının sık sık kendini bayağılaştırdığı kimi eylemlerin canavarlığı ya da bayalığı karşısında insan nasıl urpermeler geçirmez. Nitekim, bu melez canavardan ürküntü duyan kimi ahlâkçılar, insanı açıklamak için, iyi ve kötü ilkelerin bir karışımı diye bir yoruma başvurmuşlardır, ki bu da, açıklanmayı gerektiren bir şeydir. Gurur, boşınanç ve korku sistemler yaratmıştır ve insanın bilgilenmesini bin türlu önyargıyla kosteklemişlerdir. Gozlem yoluyla bu önyargılar pekâlâ ortadan kaldırılabilir. Din, zamanların ötesinde bizim için hazırladığı mutluluğun yolunda bize yol göstermeyi üstlenmiştir. Felsefe, bu gelgeç yaşamda, insanı daha iyi ve daha mutlu kılmak yolunda, aynı türden, araçlar bulabılmek için, **insan** eylemlerinin doğal sebeplerını incelemek gereğini duymuştur.

Siyasal açıdan İnsan: Gerçek zenginlik olarak yalnız **insan** ve toprak vardır. Toprak olmazsa, **insan** hıçbır değer taşımaz ve **insan** olmazsa, toprak da hiçbir değer taşımaz.

İnsan sayıyla değerlenir; bır toplum ne denli kalabalık ise, barış zamanında o denlı güçlu, savaş zamanında da o denli korkunçtur. Öyleyse, bir egemen güç, uyruklarının çoğalmasıyla ciddi bir biçımde ilgilenecektir. Ne denli çok uyruğu olursa, o denli çok tüccara, işçiye ve askere sahıp olacaktır.

Yönettiği **insanlar** arasında çocuk yapmaktan korkan ve uzüntü duymaksızın yaşamı terkeden birileri olursa, kendısıne bağlı sınıflar acınacak durumda kalırlar.

Ama **insanları** olmak da yeterli değıldır, gürbuz ve becerikli insanlara sahip olmak gerekir.

Eğer iyi gelenekleri olursa ve rahatlık kolayca elde edilır ve korunabılirse, gürbüz **insanlara** sahip olunur.

Eğer insanlar özgürse, becerıklı insanlara sahip olunur.

Eğer ticaret özgurlüğü olmadığından dolayı bolluk bazan bır eyalet için kıtlık kadar korkunç bır âfet oluyorsa, yonetım akla gelebileceklerin en kötüsüdur.

İnsanları yaratanlar çocuklardır. Öyleyse babaları, anneleri ve sütanneleri özel bir dıkkatle gözlemek yoluyla çocukların korunmasını sağlamaya çalışmalıdır.

Paris'te her yıl beş bin çocuğun dunyaya gelmesi, bır asker, gemici ve tarımcı yetiştirme fidanlığı oluşturabilir.

Şatafat işçilerinin ve hızmetçilerin sayısını azaltmak gerekir. Öyle durumlar

vardır ki, lüks, **insanları** yeterince kazançla işe koşamaz; hizmetçiliğin insanları yitiksiz olarak işe koştuğu hiçbir durum yoktur. Hizmetçiler üzerine tarımcıların hesabına bir vergi konulsa yeridir.

Devletin en çok yorulan **insanları** olan tarımcılar, öbür katmanlardan daha az beslenirlerse, devletlerinden soğumaları ya da orada telef olup gitmeleri kaçınılmazdır. Serbestliğin onları buradan çıkaracağını söylemek de bir cahil kişi ve acımasız bir **insan** olmak demektir.

Ancak daha tatlı bir yaşam umuduyla, başka bir duruma girmeye can atar. Tatlı bir yaşamın tadını çıkarma, insanı orada tutar ve oraya çağırır.

İnsanların hizmetleri, kazanç günlük masrafların ötesine geçtiğinde ancak iyi olur. Bir ulusun zenginliği, günlük masraflarının ötesindeki çalışmalarının toplamının sonucudur.

Net ürün ne denli büyük ve eşit dağıtılmışsa, yönetim de o denli iyidir. Eşit olarak dağıtılmış bir ürün, eşit paylaşılmamış ve halkı iki ayrı sınıfa bölebilecek olan daha büyük bir üründen yeğ tutulmalıdır; çünkü, bu sınıflardan biri boğazına kadar zenginlik içinde yüzerken, öbürü sefalet içinde can verir.

Bir devlette ekilmemiş topraklar olduğu sürece, kayba uğramaksızın bir adam manifaktürde çalıştırılamaz.

Bu açık ve yalın ilkelere daha başkalarını da ekleyebilirdik, ama bunları uygulamaya sokacak kadar cesareti ve iyiniyeti olan her egemen güç kendiliğinden bulabilecektir onları.

ÖZGÜRLÜK

(de Jaucourt)

Özgürlük, zekâ sahibi bir varlığın kendi öz kararına uygun olarak istediği şeyi yapma gücünde yatar. Çok yersiz anlamda kullanımıyla, bu yetinin, apaçık hakıkatlerle ilişkili bulunan hakikatlere bağladığımız yargılarda ortaya çıktığı söylenemez; çünkü, bu tür hakikatler bizim onayımızı zorlar ve bize hiçbir özgürlük bırakmaz. Bize kalan tek iş, aklımızı ona uydurmak ya da ondan uzaklaşmaktır. Ama apaçıklık hafifleyince **özgürlük** haklarını yeniden kazanır; bunlar da açıklık ya da kapalılık derecelerine göre değişirler ve düzenlenirler. İyilikler ve kötülükler onların başlıca konularıdır. Bununla birlikte özgürlük, geneldeki iyilik ve kötülük kavramlarına dek uzanmaz. Doğa bizleri o biçimde yaratmıştır ki, bizler ancak iyiye yönelebiliriz ve genel olarak düşünülen kötülükten tiksiniriz; ama ayrıntı söz konusu olduğunda özgürlük geniş bir alana sahip olur, durumlara ve etmenlere göre değişen birçok yandan bizi belirler.

Siyasal özgürlük: Bir devletin **siyasal özgürlüğü**, temel yasalarla oluşur; bunlar, yasama gücünün, devletler hukukuna bağlı olan sorunların yürütme gücünün, yurttaşlık hukukuna bağlı olan sorunların yürütme gücünün dağılımını bu devlet içinde saptarlar; böylece bu üç güç birbiriyle bağlanmış olur.

Yurttaşın **siyasal özgürlüğü**, herkesin kendi güvenliği hakkında taşıdığı kanıdan kaynaklanan o iç huzurudur;[1] bu güvenliğe sahip olabilmek için de yönetim öyle olmalıdır ki, bir yurttaş başka bir yurttaştan korkmamalıdır. İyi siyasi ve yurttaşlık yasaları, bu **özgürlüğü** sağlar; özgürlük, ceza yasaları her cezayı suçun özel yapısından çıkardığında da yine egemen olur.

Anayasanın başta gelen konusu **siyasal özgürlük** olan bir ulus vardır dünyada; onun, özgürlüğü üzerine kurduğu ilkeler sağlam ise, bu özgürlüğün üstünlükleri-

ni de kabul etmek gerekir. İşte bu konuda İngiltere'nin hayranlık uyandıran dehalarından birine şöyle dendiğini anımsıyorum: Corneille, Viriate'ın[2] Sertorius'a verdiği söylevde, **siyasal özgürlüğün** esinlediği duyguların yüceliğini, İngilizlerin bütün ozanlarından daha iyi betimlemiştir. Tage'ı aşalım ve sözü Tibre'e bırakalım:

Herkes özgür olduğunda özgürlük bir hiçtir.
Ama yine güzeldir özgür olmak ve görmek tüm evreni
Boyunduruk altında iç çekerken ve inlerken prangalarda.
Güzeldir bu ayrıcalığı sereserpe yaymak
Köle Rhône'un ve tutsak Roma'nın gözleri önüne
Ve yazgının erdemler için saklı tuttuğu saygıyı
Yenik uluslardan kıskandığını görmek.

Günümüzde İngilizlerin o sözünü ettiğim ayrıcalıktan yararlanıp yararlanmadıklarını kesinlikle söylemek iddiasında değilim asla; M. de Montesquieu ile birlikte bu özgürlüğün onların yasalarıyla saptanmış olduğunu, ama ne olursa olsun, bu aşırı siyasal özgürlüğün, bunun ılımlısına ancak sahip olabilenlerin onurunu kırmaması gerektiğini, çünkü aklın aşırısının bile her zaman istenilen bir şey olmadığını ve insanların genelde aşırılıklardan çok orta yollarla hemen her zaman daha iyi uyuştuğunu söylemek bana yeter.

Düşünme Özgürlüğü: **Düşünme özgürlüğü** terimlerinin iki anlamı vardır: Biri genel, öbürü dar olmak üzere. Birincisinde, inanmamızı yalnız ve yalnızca hakikate bağlayan, o cömert zekâ gücünü gösterirler. İkincisinde ise, özgür ve tam bir incelemeden, güçlü zekâlara göre, beklenebilen tek etkiyi, yani inançsızlığı dile getirirler. Biri ne denli övgüye değer ve alkışlanmaya layık ise, öbürü o denli kınanmaya değer ve savaşılmaya layıktır. Gerçek **düşünme özgürlüğü**, önyargılara ve aceleciliğe karşı zekâyı uyanık tutar. O bilge Minerva'nın kılavuzluğunda, kendisine önerilen dogmalara, bunların kesinlik derecesiyle orantılı bir katılma derecesi gösterir ancak. Apaçık olanlara yürekten inanır; Apaçık olmayanları olasılıklar arasına koyar; inancını dengede tutmuş olanlar da vardır; ama bunlara olağanüstülük katılırsa, onlara daha az inanır; kuşkuya düşer ve yanılsamanın güzelliklerine güvenmez. Kısacası, bizi sürükleyen o çok hızlı eğilime karşı gerekli önlemleri iyice aldıktan sonra ancak, olağanüstüne kapısını açar. Özellikle çocukluk eğitimimizin bizlere kazandırmış olduğu dinle ilintili önyargılara karşı bütün gücü ile karşı çıkar; çünkü bunlar en zor vazgeçebildiğimiz önyargılardır; bizde onlardan her zaman bir iz bulunur, hatta kendilerinden çoktan uzaklaşmış olduğumuz halde bile; kendimizle haşır neşir olmaktan usandığımızda, bizden daha güçlü bir etki, bizi üzer ve oraya çevirir. Giderek biçim, dil değiştiririz; nitekim çocukluğumuzdakinden daha başka düşünmeye yavaş yavaş alıştığımız binlerce şey vardır; aklımız, bu yeni biçimleri edinmeye içten bir eğilim duyar; ne ki, din üstüne kazanmış olduğu fikirler saygıya değer bir türdendir; pek seyrek olarak onları incelemeyi göze alabilir; bu önyargıların henüz çocukken insan üzerinde bırakmış olduğu izlenim, genel olarak, onun kendisiyle birlikte sona erer. Buna şaşmamalıdır. Bunlara gerçekten inanmış olduklarını gördüğümüz ana babalarımızın vermiş olduğu örneğe ek olarak konunun taşıdığı önem, silinmesi çok zor olacak biçimde onları kalbimize nakşetmenin ötesinde, çok güçlü nedenlerdir. Ana babalarımızın kendi elleriyle ruhlarımızda bıraktığı ilk izler, derin ve kalıcı izlenimler bırakır her zaman; aklımıza vurduğumuz köstekle tanrıyı kutsadığımıza inandığımız boşinanç da böyledir; sanki hakikat gün yüzüne çıkmaktan korkacakmış gibi, kendi kendimize maskemizi atmaktan ve

yanılgı içinde yakalanmaktan korkarız.

NOTLAR:

1. Montesquieu'nün Yasaların Ruhu'nda, siyasal özgürlük üstüne verdiği tanım budur
2. Viriate, İspanyol halklarının bağımsızlıkları uğruna Romalılara karşı girıştikleri savaşların kahramanlarından biriydi.

BARIŞ

Savaş insanların yozlaşmasının bir ürünüdür. Siyasal kuruluşun (bedenin), çırpınmalı ve şiddetli bir hastalığıdır; çünkü o, barışın tadını çıkarırken sağlıklıdır, yani doğal durumdadır; imparatorluklara güç kazandıran barıştır; yurttaşlar arasında düzeni o yaşatır; kendilerine gerekli gücü yasalara veren odur; çoğalmayı, tarımı ve ticareti o kolaylaştırır; tek sözcükle, her toplumun ereği olan mutluluğu halklara o sağlar. Buna karşılık savaş devletleri issızlaştırır; düzensizliğe, karışıklığa sokar; getirdiği başıbozukluk karşısında yasalar susmak zorunda kalır; yurttaşların özgürlüğünü ve mülkiyetini belirsizlik içine sokar; ticareti karıştırır ve savsaklatır; topraklar verimsizleşir ve terkedilir. Savaşın kurban etmiş olduğu, bir ulusun bir yığın üyesinin yitirilmesini en parlak zaferler bile asla ödünleyemez; zaferleri bile, ancak ve yalnız barışın sağaltabileceği derin yaralar açar.

Eğer akıl insanları yönetseydi, ulusların şefleri üzerinde kendisine yaraşan etkiyi gösterebilseydi, onların, düşüncesizce savaşın kudurganlıklarına kendilerini kaptırdıkları asla görülmezdi. Yırtıcı hayvanları andıran o hırslı saldırıyı asla göstermezlerdi. Mutluluklarının bağlı olduğu bir huzuru korumaya özen göstererek, başkalarının huzurunu her fırsatta kaçırmazlardı; doğanın bütün çocuklarına dağıtmış olduğu zenginliklerden hoşnut olarak, onun başka uluslara bağışlamış olduklarına hasetle bakmazlardı; egemen güçler, uyruklarının kanıyla ödenen kazanımların, maloldukları fiyata asla değmediğini anlarlardı. Ne var ki, üzücü bir yazgıyla uluslar kendi aralarında karşılıklı bir güvensizlik içinde yaşıyorlar, başkalarının haksız girişimlerini geriye püskürtmek için durmadan uğraşıyorlar ya da kendileri girişimlerde bulunuyorlar, en sudan bahanelerle silahı ele alıyorlar, sanki tanrının ve sanayinin kendilerine sağlamış olduğu kazançlardan kendilerini yoksun bırakmak için sürüp giden bir iradeye sahiptirler. Kralların kör tutkuları, onları devletlerinin sınırlarını genişletmeye itiyor; uyruklarının iyiliğini umursamaksızın, gönüllerini kararttıkları insanların sayısını hep kabartmaya çalışıyorlar. Tutkulu bakanların ya da meslekleri huzur ve rahatla bağdaşmayan savaşçıların yaktığı ya da beslediği bu tutkular, bütün çağlarda, insanlık için en uğursuz sonuçlar doğurmuştur. Tarihin bize gösterdikleri hep bozulmuş barışlar, haksız ve kıyıcı savaşlar, yanıp yakılmış tarlalar, küle çevrilmiş kentlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, sadece yorgunluk kralları barışa zorlamaktadır. Yurttaş kanının düşman kanına karıştığı, her zaman iş işten geçtikten sonra farkedilebiliyor; bu yersiz kan dökülmesi fatihin ve onun gürültülü savaşçılarının şerefinin hayali yapısını pekiştirmekten başka bir işe yaramamıştır; halkların mutluluğu, onun geçici hevesi ya da dalkavuklarının çıkarcı görüşleri adına boğazlanmış ilk kurbandır.

FELSEFE

Konumuz **felsefe** adının anlamını saptamak ve felsefenin sağlam bir tanımını vermektir. Felsefe yapmak, olup bitenlerin nedenlerini vermek ya da en azından bu nedenleri araştırmaktır; çünkü, görmekle ve görüleni aktarmakla yetinilince insan olsa olsa bir tarihçi olur. Şeyler arasındaki orantılar, büyüklükleri, değerleri hesaplanıp ölçüldüğünde de matematikçi olunur. Ama şeylerin varolmasını gerektiren, şöyle değil de böyle olmasına yol açan sebebi bulmaya uğraşan bir kimse gerçek anlamda filozoftur. (...)

Sağlıklı **felsefe** kavramı budur; amacı da kesinliktir ve atmış olduğu her adım, ispatlama yoluyla, oraya yöneliktir. Öyleyse filozofu belirginleştiren ve halk adamından ayırdeden şey, onun kanıtsız hiçbir şeyi kabul etmemesi, yanıltıcı kavramlara asla rıza göstermemesi, kesin'in, olası'nın ve kuşkulu'nun sınırlarını tam olarak koymasıdır. O sözcüklerle asla yetinmez ve nedene dönüşmüş sonuçtan başka bir şey olmayan gizli niteliklerle hiçbir şeyi açıklamaz; usla mantıkla deney, şeylerin hakiki nedenine götürmediği her defasında o bilgisizliğini açıkça söylemeyi yeğ tutar. (...)

En büyük filozof, en çok sayıdaki şeyin nedenini gösteren kimsedir, onun kesin olarak belirlenen yeri budur: Bu yolla, artık allâmelik de felsefe ile karıştırılamaz. Olgular üzerinde bilgilenme elbette yararlıdır, hatta onların açıklanmasına temel bir giriş hazırlığıdır; ama filozof olmak, yalnızca çok görmüş ve çok okumuş olmak değildir; felsefe tarihini, bilimleri ve sanatları çok iyi bilmek de değildir; bütün bunlar sindirilmemiş bir yığın şeyden başka bir şey değildir; filozof olmak, sağlam ilkeleri olmak ve özellikle bu olguların nedenini açıklayabilmek, bunlardan yasal sonuçlar çıkarabilmek için, sağlam bir yönteme sahip olmak demektir.

Felsefedeki gelişmeleri uzun süre başlıca iki engel geciktirmiştir: Otorite ve sistemci anlayış.

Gerçek filozof asla başkalarının gözüyle görmez, yalnızca apaçıklıktan doğan inanca katılır. Aklı başında olan kimselerin nasıl olup da tanrının kendilerine vermiş olduğu aklı bırakarak hakikatin araştırılmasında başkalarının aklını kullanmayı yeğleyebildiklerini anlamak oldukça güç bir şey. Çünkü, başkalarınınkileriyle değil de, kendi gözleriyle kendine yol bulmakta son derece daha çok zevk ve daha çok onur vardır ve sağlam gözleri olan bir kimse, bir yol göstericiye sahip olmak umuduyla gözlerini kapamak ya da oydurmak istemez asla; ne ki, bu da oldukça yaygın bir âdettir. (...)

Bu sağlam ve akla yatkın düşünceler, bizim eskiler hakkında edinmiş olduğumuz gülünç önyargıları düzeltecektir herhalde. Bize çok doğal gelen bencilliğimizin desteğinde, eğer aklımız bu denli kötü anlaşılan bir kendini küçük görmeden, yani sanki biz insan olmak sıfatıyla bu kerte büyük bir yetkililik iddiasında bulunmaya hakkımız yokmuş gibi, bir alçakgönüllülükten bizi kurtaramazsa; en azından deney, olupbitenlerin gelişmesini, eskilere karşı duyulan aşırı hayranlık kadar hiçbir şeyin durdurmadığını, hiçbir şeyin sınırlamadığını bizi inandıracak kadar yeterince güçlüdür. Aristoteles'in otoritesine candan bağlanıldığı, hakikat sadece onun bilmecemsi yazılarında arandığı ve hiç doğada aranmadığı için, diyor M. de Fontenelle, felsefe sadece herhangi bir biçimde ilerleme göstermemekle kalmamıştır, aynı zamanda abuk sabuk düşünceler ve saçmalıklar uçurumuna da düşmüştür; onu buradan çekip kurtarmak için de insanların çekmediği zahmet kalmamıştır. Aristoteles hiçbir zaman hakiki bir filozof olmamıştır; ama bir çoklarını boğmasaydı, izin verseydi, niceleri filozof olacaktı. İşin kötü yanı şu

ki, bu turden bir fantezi insanlar arasında bir kez yerleşmeye görsün, o artık uzun bir zaman sürüp gidiyor; bundan dönmek için yüzyıllar gerekiyor, hatta gülünçluğü artık anlaşılmış olsa bile. Eğer bir gün Descartes'tan başka kimseyi gözü görmek istemeyenler çıkarsa ve Aristoteles yerine onu koymaya kalkışırlarsa, aşağı yukarı aynı sakıncalı durum doğacaktır. (..)

Sistemci anlayış da hakikaten ilerlemesine öteki kadar zararlıdır: Sistemci anlayıştan benim anladığım, hakikatleri kendi aralarında, ispatlamalar oluşturmak için birleştiren anlayış değildir; çünkü bu gerçekte, felsefi düşüncenin ta kendisidir; benim belirtmek istediğim planlar kuran ve evren sistemleri oluşturan, bunlara daha sonra ya gönüllü ya da zorla, olayları ayarlamak isteyen anlayıştır... Bilimler akademisinin görmek, gozlemlemek, gözlemleri ve deneyleri kütüklerinde kayda geçirmek, bu konuda yeterince gereç olduğunda bunlardan tam bir sistem çıkarmak görevini gelecek kuşaklara bırakmak yolunda almış olduğu karar kadar övülecek bir davranış olamaz; ne ki, bu dönem henüz çok uzakta, ama bir gün gelir, ona da kavuşulur.

TİRAN

(de Jaucourt)

Tiran kendisinin ve yüzsuz bakanlarının tutkularını doyurmakla uğraşırken, uyruklarına adi köleler gibi, ya da yalnız ve yalnızca kaprislerini doyurmak için var olan ve her aklına geleni kendilerine yapabileceği, aşağı türden varlıklar gibi bakıyordu; gururu ve çevresinden ışıttiği dalkavukça sözler, boylesi düşuncelerle kafasını bozmuştu; sonunda, salt kendi dayattığı yasaları tanır olmuştu; çıkarının ve hayali düşüncelerin güdülemiş olduğu bu acaip yasalar adaletsizdi, üstelik kalbinin uçarı duygularına gore durmadan değişiyordu. Tıranlığı tek başına yürütmenin ve dengesiz iradesinin boyunduruğu altında, bütün halkı dize getirmenin olanaksızlığını göstererek, yozlaşmış bakanlarıyla işbirliği yapmak zorunda kalmıştı. Seçtiği kişiler, adaleti tanıyorlardı, ama onu yerine getirmemek için tanıyorlardı; bunun gibi, erdemi kendisine saldırmak için, yasaları da, kendilerini saptırmak için ancak tanıyan sapık kimselerdi. Ne ki, tiran ile uyrukları arasında artık savaş ilan edilmiş olduğundan, her an kendini korumak kaygısına düşmüştü; çıkar yolu da şiddette bulmuştu ve bu işi uydularına bırakmıştı; onların açgözlülüklerini ve kıyıcılıklarını doyurmak, kendisine gölge düşüren erdemli kişileri kaygısızca boğazlayabilmek için, uyruklarını mallarıyla birlikte onlara teslim etmişti. Gitgide sevdiği bakanlar da içine korku salmaya başlamıştı; yoldan çıkmış insanlara guvenilemeyeceğini bilmez değildi. Ama ne ki, kuşkular, pişmanlıklar ve yıldırılar da çevresini her yandan sarmıştı; bundan boyle güvenine layık kimse göremiyordu; hiç dostu kalmamıştı, yalnız suç ortakları vardı. Tiranın ezip güçsüzleştirdiği, düşkünleştirdiği, bayağılaştırdığı halk da onun acılarına sırtını dönmüştü. Hiç saymadığı yasalar da onu desteklemez olmuştu; boş yere, "vatan! vatan!" diye yardım dileniyordu çevresinden; bir tiranın hukmettiği bir yerde vatan kalır mıydı?

Dünya âlem, ciayetlerinin meyvasını ağız tadıyla yiyen bir kaç mutlu tiran gördüyse eğer, bunların sayısı çok azdır; kendi döşeğinde ölen bir tiran, tarihte çok şaşırtıcı bir olaydır. Tıber, Roma'yı erdemli yurttaşların kanıyla suladıktan sonra kendi kendinden nefret eder, yasaklarının tanığı olan duvarlara artık bakamaz hale gelir ve tüm bağlarını kopardığı toplumdan kendini yasaklı kılar;

artık tek arkadaşı terör, utanç ve pişmanlıktır. İşte yasalara karşı kazandığı zafer budur. İşte kendisine o barbar politikayı sağlayan mutluluk budur! En zalim ölümden yüz kez daha korkunç bir yaşam sürdürür. Calıgula, Neron, Domitien kıyıcılıklarının akıtmış olduğu kan sellerini kendi vücutlarıyla kabartarak yok olup gittiler. Tiranın tacı, onu almak isteyenindir. Pline, Trajan'a şöyle diyordu: "Öncüllerimin yazgısıyla, tanrılar bana ancak insanlar tarafından sevilen kralla-ra yardımcı olduklarını bildirmişlerdir."

KAYNAK:
L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Textes choisis, Éditions Sociales, Paris 1984.

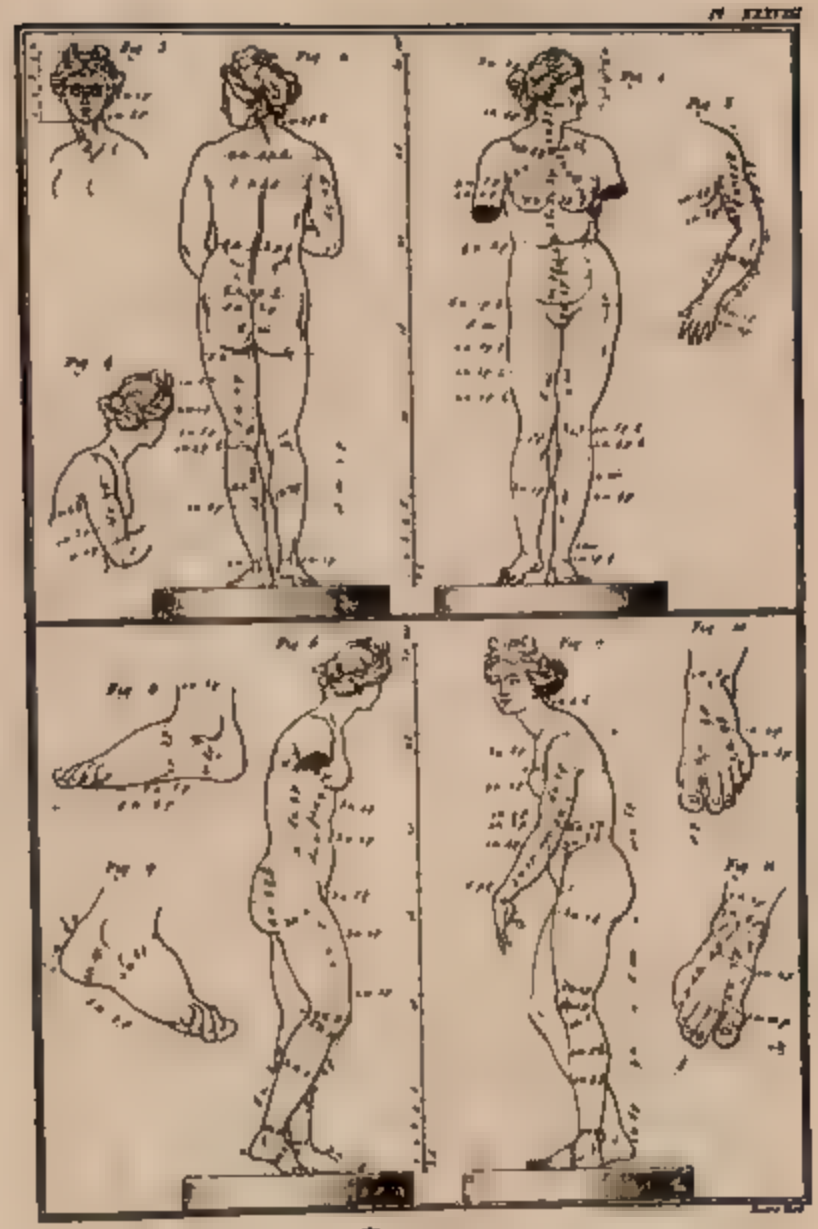
Ansiklopedi'den bir fasikül kapağı (Tıpkıbasımından küçültülerek)

RECUEIL
DE PLANCHES,
SUR
LES SCIENCES,
LES ARTS LIBÉRAUX,
ET
LES ARTS MÉCHANIQUES,
AVEC LEUR EXPLICATION.

GRAVURE ET SCULPTURE

A PARIS,

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.



Dessein

Perspective

Ansiklopedi'den iki sayfa örneği

1789-çağ dönümü ve kahramanlık yanılsaması

manfred kossok*
almancadan çeviren: kürşat güzey

Büyük Fransız Devrimi, feodal toplumun yerine burjuva toplumunun 300 yıldan fazla süren geçiş sürecinde kendinden onceki ve sonraki "normal" devrimler düzeyinin çok üzerine çıkan —haklı olarak klasik diye nitelenen— özel bir aşamayı içinde barındırır.[1] Yeni çağın devrimler dizisi içinde 1789 Fransız Devrimi hem doruk hem de dönüm noktasını oluşturur; onunla burjuva ilerlemesi kendi sınırlarını aşar. Çünkü bu devrim yalnız ulusal değil aynı zamanda buradan çıkarak kıtasal ve evrensel oluyordu. Devrimin dolaylı ve dolaysız sonuçları tüm Avrupa ile Avrupa dışı dünyanın büyük bölumünü devrimci duruma getirdi.[2] İnsanlık tarihinin dünya tarihi olmaya doğru yoğunlaşması yeni bir boyut ve derinlik kazanıyordu.[3] .

Karl Marx için burjuva devrimi "...burjuvazinin ...gerçekten hareketin önünde olması"[4] anlamına geliyordu. Böylece Fransız Devriminin (ve 1870 Eylül Devrimine kadarkı birbirini izleyen dizi)[5], biricik "katışıksız" burjuva egemenliği kurarak diğer devrimlerin soyluluk ve burjuvazi arasında sınıf işbirliğinın çeşitli biçimlerine yol açması veya bir toplumsal egemenlik kurumunun yerine diğerinin geçmesi kurallarına bir istisna oluşturduğu görülur.[6] 1789 devrimi de her burjuva devrimi gibi yalnızca birbirinden farklı olmakla kalmayıp, aynı zamanda karşıt amaçlara sahip olan sınıf ve tabakaların güçlerini bir araya getirme görevini önüne koyuyordu. Burada özünde devrimci ve antifeodal cepheyi oluşturan, eski rejimi (Ancien Régime) bütünüyle sarsan, farklı, politik toplumsal ana bişelenlerin çıkarlarının karıştırılması gibi olanaksız bir ödev söz konusudur: Soylu - libe-

* Profesör; Leipzig Karl Marx Üniversitesi Karşılaştırmalı Devrim Araştırmaları Enstitüsü Yönetmeni.

ral; burjuva, demokrat - küçük burjuva; köylü - tarımcı ve nitelıksiz işçi - şehirli bileşenleri. Böylece burjuvazinin egemenlik kurabilmesi için en azından üç ön koşulun yerine gelmesi gerekiyordu: 1) Mutlakiyet tarafından önceden kurulmuş ulusal topraklar çerçevesinde ekonomik toplumsal yapılanma (sınıfın "kendinde", ulusal sınıf olarak nesnel yapılanışı) 2) Politik - ideolojik yapılanma (sınıfın "kendi için" ulusal sınıf olarak öznel yapılanışı) 3) Burjuvazice temsil edilen çıkarların ulusun çoğunluğunun (kitlenin) umut ve beklentileriyle özdeşleştirilmesi, "yani toplumun devrimci çıkarlarını kendinde yoğunlaştıran bir sınıf"[7]

Burjuva devrimde halk hareketi ve burjuvazinin birliği için gereken koşullar sorunu Marx ve Engels tarafından ilk yapıtları "Yahudi Sorunu Üzerine", "Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı", "Alman İdeolojisi" ve "Kutsal Aile"de özel bir yoğunlaşmayla, ama daha sonraları da tekrar tekrar ele alınır. Marx ve Engels, anahtarı, devrimdeki **fikir ve çıkarın** diyalektiğinde görüyorlardı. Kuşkusuz burada uzlaşmaz sınıf güçlerinin birlikteliğinden doğan etkide varolduğu kabul edilen anormallığin çözümü için taşıyıcı bir bilgi sözkonusudur. Bütünüyle "bu çağın yanılsaması"[8] olarak kavranan fikrin özü politik iktidarda ortaya çıkan sınıfın, yani burjuvazinin özel ya da sınıfsal çıkarlarını ulusun bütünün çıkarlarıymışçasına dile getirme yeteneğinde varolur. Rahip Siéyes'in "Üçüncü Zümre Nedir?"[9] başlıklı polemik yazısı bu görevi tipik bir biçimde gerçekleştirir: Buna göre Üçüncü Zümre, ormanlara yollanması daha hayırlı olan soyluluk dışında tüm ulusu içerir. Burjuvazinin ayrı bir çıkarından (henüz) sozedilemiyordu. Böyle bir şey kendini ancak devrimin oluşumunda ve tamamlanmasında dile getirir. Fikir ve çıkar ilişkisini Marx ve Engels şöyle formüle ediyorlardı: "Sivil toplumun hiçbir sınıfı, kendinde ve yığınlarda onu toplumun geneliyle kardeşçesine kaynaştıran, onu toplumun genelinden ayırdedilemez kılan, toplumun **genel temsilcisi** olarak algılanmasını ve onay görmesini sağlayan, taleplerini ve haklarını toplumun hakları ve talepleriyle bihakkın özdeşleştiren, onu sahiden toplumsal akıl, toplumsal yürek yapan bir heyecan saiki yaratmadan bu rolü oynayamaz. Ancak toplumun genel hakları adına belli bir sınıf genel hakimiyet üzerinde kendisi için hak iddia edebilir."[10]

Hegel'ın Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'daki bu ifade karşılığını Alman İdeolojisi'nın şu pasajında bulur, ama orada tamamlanmış olarak: "Genellik... **ortak** çıkarlar yanılsamasına karşılık düşer. (Başlangıçta bu henüz bir yanılsama değildir.)"[11] Buradan çıkarak "ideologların bu yanılgısını"[12] **kahramanlık yanılsaması**[13] olarak nitelendirmek doğru olur. Bu anlaşılmadan ve tarihteki gerçek etkileri ortaya konmadan ne devrimin iç dinamikleri ne de 19. yy.'nın önder devrimi olma rolü anlaşılabilir. Çıkar ve fikrin birliği, yani özel bir sınıfın çıkarlarının soyut - insansal olarak genelleştirilmesi, programatik ve tüm donemi içeren dile getirilişini 26 Ağustos 1789 tarihli Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'nde bulur. Bütün vatanseverlerin ortak düşüncesi hemen bir denemeye tabi tutulur istek ve gerçeklik arasındaki ilk uyumsuzluk daima devrimin felsefi - kuramsal ilkelerinin pratikte dışavurumu sozkonusu olduğunda ortaya çıkıyordu: Gerçi 1789 Ağustosu'ndaki tarım yasaları feodalizmin kaldırıldığını açıklıyordu, ama aynı zamanda köylulerin kurtuluşunu bedele bağlıyordu. 1791 Anayasası hakların açıklanışını ulusun aktif ve pasif vatandaşları olarak bölünmesiyle birleştiriyordu. (Sieyés'e göre aktif vatandaşlar yeni toplumun "eylemcileri" idi.) Ve sonuçta La Chapelier yasası emekçi sınıfların grev ve örgütlenme yasağını ilân ediyordu.

Farklı sınıf güçlerinin geçici çıkar uzlaşmasının temeli olarak kahramanlık

yanılsaması, en yüksek noktasına üçüncüde, Jakoben devrim aşamasında erişiyor; Jakobenlerin düşüşü de sonunu getiriyordu; kriz henüz Jakobenci diktatörlük koşullarında başlıyordu. Devrimdeki fikir ve çıkar uyuşmazlığının ortaya çıkışını belli bir süre için engellemek ya da düzeltmek için devrim hareketinin yükselen bir çizgiye gereksinimi vardı. Burjuvazinin o zamanki fraksiyonu kendi çıkarlarının sağlandığını gördüğünde ve boylece de kendisi için devrimin son noktasını saptadığında —aynı bağlamda soylersek; özel çıkarını genel olanın üzerine koyduğunda— doğrudan politik güçten ayrılmak zorunda kalıyor ve halk hareketiyle daha yüksek düzeyde birlik yapmaya, yanılsamaya yeni bir yapı ile yoğunluk kazandırmaya gücü yeten burjuvazinin daha radikal fraksiyonlarına yer açmak zorunda kalıyordu. Bu, dar sınıf çıkarlarının üzerine çıkılırken genel çıkarı yeniden ilke durumuna getirme ve nihai olarak da halk hareketine yaklaşma anlamına gelir. Jakobenlerin yeteneği belirli bir zamanda burjuva egemenliği ve devrimin tabanı arasındaki dönüşümü yapıp tarihsel görevlerini yerine getirmektir.[14]

Bunun için önemli bir önkoşul devrim sırasındaki toplumsal ve politik egemenlik arasındaki farklılıkta bulunuyordu. Kuşkusuz egemenlik yönetici sınıf olarak örgütlenmiş burjuvazinin elindeydi, ama bu egemenlik doğrusal ya da doğrudan değil, "aktarılmış" biçimde gerçekleşiyordu: Üç Ulusal Meclis'te de serbest meslekların temsilcileri başat durumdaydı. Özellikle de avukatlar ve gazeteciler. Zanaatkârlar, işadamları, ticaret ve finans çevreleri bu durumda değildi. Toplumsal tabakalarından hareketle Jakobenler doğrudan doğruya küçük burjuva olarak nitelendirilemezler. Çünkü, onların kökleri Sansculottların ilk - proletarya tabakalarına kadar yayılıyordu. Aşağı yukarı yüzde 10'luk bir kısmının devrimin aktif çekirdeğini oluşturduğu 25 milyonluk nüfusta Jakobenci "parti" hemen hemen beş yüz kulüpte ülkeye dağılmış bir biçimde devrimin II. yılındaki en yüksek düzeyinde beş yüz, altı yüz bin üyeyi kapsıyordu. Jakobenler sorununu en iyi tanıyan kişi Claude Mazauric öncü güçlere ilgili olarak, "Jakoben cumhuriyeti çevresinde örgütlenmiş yüz bin kişilik gerçek bir 'politik sınıf' "tan sözediyordu.[15] Sonuç olarak devrimde politik egemenlik sosyal egemenlik karşısında giderek özerkleşiyordu. Buradan çıkan çelişkiyi, yok etme olmasa bile yumuşatma denemesi, sınıfsal güçlerin nesnel durumu üzerinde öznel-olanın uzun müddet sürmeyecek önceliğiyle sonuçlanıyordu. Robespierre'in kişiliği bu çelişkiye örnek olmaktadır.[16]

Ulusun köylü ve kentli-plebyen çoğunluğunu elindeki avucundakını almakla tehdit eden, kendi çıkarını düşünen burjuvazinin karşısında, Robespierre kendinin gitgide akıldışı-ahlâksal bir konuma düştüğünü görüyordu. 5 Şubat 1794'deki politik ahlâkın ilkeleri üzerine en önemli söylevinde temel düşüncelerini ortaya koyar: "Biz, ülkemizde ahlâk ve egoizmin yer değiştirmesini; felsefî vaadlerimizi yerine getirmeyi istiyoruz."[17] Robespierre'ın felsefeyle ilişkisi ve felsefenin bugüne kadar tartışılan devrimi yönlendirici işlevi[18] karşısındaki tavrı 1789 kuşağının öteki temsilcilerinde görülenden daha az seçici değildir. Ansiklopedistler halktan çok uzak görülürken, felsefe yandaşları aristokratik tanrıtanımazlığın kararlarına esir oluyordu. En sona, düşünceleri devrimci gerçekliğe uyarlanmak durumunda olan Rousseau kalıyordu. Öte yandan Robespierre, Comte de Lenormant'ın 1790 tarihli polemik yazısı "Rousseau Aristocrate"ta Cenevreli bilgeyi soylulukla suçladığını görmezden geliyordu. Robespierre'e göre "burjuva toplumun biricik temeli" ahlâkta bulununca[19], bunu ortaya çıkaracak araç, devrimin ideal tasarımını antik Yunan'a geri yansıtan erdemde varolur. Terör "erde-

min ortaya çıkışı"ymış gibi ele alınıyor ve "hem de demokrasının genel ilkesinin bir ürünü olarak"[20] görülüyordu. Tamamen Robespierre anlamında Saint-Just şunu talep ediyordu: "Que les hommes révolutionnaieres soient des romains" (Devrimciler Romalılar olmalıdırlar). Antik ideal tüm devrimci partilerin düşüncesinde yaşıyordu, devrimci eyleme doğrudan geçişin rehberi ise sadece Jakobenlerde oldu. Kutsal Aile'de bunun için şu yorum vardır: "Modern burjuva toplumunun... **hayatın tezahürünü insan haklarında** kabul etmek ve onaylamak, ama aynı zamanda tek tek bireylerde hükümsüz kılmak zorunda kalması ve bu toplumun siyasal başını **antik** tarzda eğitmek istemesi ne büyük bir yanılgıdır."[21]

Jakobenlerin tarihsel konumlarının tutarsızlığı şu aşılmaz çelişkiden çıkıyordu: Bir yandan burjuva devriminin sınırları zorlanarak "toplumsal" ve "politik" egemenlik arasında bir kopma meydana geliyordu; öte yandan halk hareketiyle yakınlaşma, kitlelerin temel toplumsal ve politik çıkarlarını karşılayacak kadar gelişmiyordu. 25 Nisan 1793'deki anayasa tartışmaları bağlamında tarım yasasının (Loi agraire) izleyicilerine karşı Robespierre, "malların eşitlenmesini hamhayal olarak"[22] görüp reddediyordu, ama aynı zamanda, "servetin olağanüstü eşitsizliğinin pekçok kötülüğe ve suça neden olduğunu"[23] da kabul ediyordu.

Bunun için Robespierre —Jirondenlerin Laisses-faire konumuna karşı— Sansculottçu mülkiyet anlayışına uyan; ama onların azamı mulkiyet[24] talebiyle özdeş olmayan sosyal açıdan açık seçik sınırlandırılmış bir mulkiyet kavramı[25] istiyordu. Bu tasarı reddedildi. Robespierre için karşıdevrimci olan aslında (büyük) mülkiyet değil, genelin çıkarlarına karşı kullanılış tarzıdır.

Burjuvazi ve halk hareketi arasındaki politik egemenliğin ara konumu demokrasi anlayışında daha açıkça ortaya çıkar. Robespierre tarafından geliştirilen demokrası kavramı şu temel düşünceyi izler: "Genelin çıkarı tüm özel çıkarlara karşı öne alınmalıdır... Demokrasi egemen halkın yerine getirebileceği her şeyi kendisinin yaptığı bir devlet biçimidir."[26] Yönetimden "kişisel çıkarını halk çıkarına, iktidar kibrini eşitliğe kurban etmesi"[27] istenir. Ama burada da giderek artan bir çaresizlik içinde ahlâk ve erdeme geri dönüş kendini gösterir: "Ahlâk dışı olan şey politika dışıdır da... Erdem sadece demokrasinin ruhu değildir, yalnızca bu yönetim biçiminde varolabilir."[28] Burada Robespierre açıkça burjuva mülkiyeti tarafından belirlenmiş gerçeklik karşısında şu tezi esas alır: "Halk iyidir. Onun vekili ahlâksızdır."[27] O, her anayasayı yurttaşları öncelikle kendi yönetiminden korumakla görevli sayıyordu. Robespierre tarafından temsil edilen, özünde Rousseau'ya bağlanan radikal-devrimci demokrasi anlayışı halk ve demokrası anlayışlarındaki temel bir dönüşümün ön koşuluna sahipti. Bu iki kavram artık soyut-politik değil, daha çok somut toplumsal bakımdan ele alınıyordu. 27-28 Nisan 1791'deki Ulusal Muhafız Birliği'nın kuruluşu tartışmalarında Robespierre şöyle diyordu: "Bizim parlak devrimimizi kim yaptı? Zenginler mi, egemen beyler mi? Yalnız halk onu arzulayabilirdi ve yapabilirdi; aynı sebepten dolayı onu yalnızca halk koruyabilir."[30] Bu tutum Sansculottların anlayışına yaklaşıyordu: "Zenginlikleri yoluyla sınıfsal ayrıcalık sağlayan ve yaşamın gereklilikleri ile toplumun tüm mallarını kendisi için talep eden sınıfın halktan sayılmadığı kolayca anlaşılır. Halk Fransız yurttaşlarının toplamıdır, halk, her şeyden önce (!) fakirlerin güçlü sınıfıdır; vatana evlatlar veren o sınıf ki bizim sınırlarımızın koruyucusudur ve toplumu emeğiyle korur Devrim eğer bir kaç yuz kişiye iyi bir yaşam sağlamaya ve yırmı dört milyon vatandaşın sefaletini ebedileştirmeye yönelseydi politik ve ahlâksal bir şaçmalık olurdu."[31]

Her ne kadar Robespierre'in demokrasi kavramı ortalama burjuva ufkunu

çok aşıyor ve karşıtları bunun aşağı sınıf egemenliği olarak görüyorduysa da, Robespierre sociétés populaires'de Sansculottların en kararlı temsilcilerinin yükselttığı demokrasi istemini de sınırlıyordu. Marat gibi bir devrimci, halkın, iktidarı ele geçirse bile onu uzun süre elde tutamayacağına, ulusun bir bölümünün yonetimi kendi ıçın ele geçirmesinin ve böylece yeni bir despotluğun oluşmasının engellenemeyeceğine ınanıyordu.[32] Fikir ve çıkarın birbirinden ayrılmasını engelleme, kahramanlık yanılsamasına sürekli bir temel sağlama denemesi en yuce varlık kültünde yükseliyordu. Devrimci bloğun hızlı çozulüşü ve katılaşmasına bakıldığında burada devrımın zorlama ideolojik bir yüceltilmesinin sözkonusu olduğu görülür. Saint-Just ortaya çıkan durumu şu kötümser formulle dile getirir: "La révolution est glacée" (Devrim dondu). Bırçok entellektüelın ve halkın kendısinin bir kısmının aydınlanmanın mantıksal sonucu olarak çıkan bir duşünce gıbi gördüğü dinsizleştirmeyi reddedişi en yuce varlık kultüne öngeliyordu.[33] Robespierre "fanatızme karşı" büyük atağında talihsiz bır biçımde sözcüğü sózcüğüne Voltaire'e başvuruyordu: "Eğer Tanrı varolmasaydı, insan onu yaratmak zorunda kalırdı."

Hızla kararan ve tüm umutları bastıran gerçeklık karşısında akıldışı olana yonelış, Robespierre'in, düşuşünden birkaç hafta öntéki 7 Mayıs 1794 tarıhlı söylevinde açık seçık belli olur. Bir kez daha dinsizleştirmeyi savunanları hedef alan Robespierre, "seni, halka Tanrının varolmadığını öğretmekle kim gorevlendirdi?" diye soruyor, ardından şoyle dıyordu: "'En yüce varlık' ile ruhun ölümsüzlüğü fikrı adalete yönelik sürekli bir çağrıdır, böylece de toplumsal ve cumhuriyete özgüdur."[34] Bunu Aydınlanma ile tekrar sert bır hesaplaşma izler. Yalnızca Rousseau "karakterinin büyükluğu ve ruhunun yüceliği nedeniyle"[35] devrımin bırıcık "öncüsü" olarak bunun dışında kalır. Jean Poperen Jakobenci politikadakı bu dönüşümü Robespierre'in yazıları üzerine incelemesinde büyük bir öngörüyle yorumlar: "Hıçbir tutum Jakobenizmın çelişkisini umarsız bır denge arayışından daha çok aydınlatmamıştır."[36] Ama yorum, Robespierre'in bu adımının Poperen tarafından "gerıcı" olduğuna ınanılmasıyla yön değiştiriyor. Bu, çıkar ile fikrın, gerçeklık ile ısteğin diyalektiği, yurttaş ve burjuvanın[37] polıtık ve ınsani özerklığin temel farklarını basitleştirmek için bıraraya gelemezlığı demekti. Bir kez daha Marx'a geri dönersek: "... Büyük yanılgı", tamam ama, dünya tarihi boyutunda kendi kendini kandırma ve devrımin öznel olarak daraltılmış, ama yine de devasa kapsayıcı perspektifi zorunlu bır önkoşul ile vazgeçilmez bır devrimci dürtü henüz —mümkün— olmayana bakarak, mümkun olanı sürekli ve çağın bütünu için örnek haline getirip perçinliyordu.

Robespierre Fransız devrimini dünya tarihın doruk noktalarından bırı olarak görüyordu. Açık seçık ve çağını aşan sözleri buna tanıklık edıyor: "Dünya devrımının yarısı yapıldı artık, dığer yarısı ise gerçekleştirilmek zorunda."[38] Diğer yarıyı gerçekleştırme şansı ona ve çağındakilere verilmiyordu. Ama Jakobenlerın çöküşünden ıkı yıl daha az bir süre sonra Sylvain Marechal tarafından yazılan "Eşıtler Bıldirisi" şöyle dıyordu: "Fransız Devrimi bir başka, daha büyük, daha şanlı ve sonuncu olacak bir devrimin mujdecisidır."[39] "Fikır" kurutulamaz kökler salmıştı, tarıhsel haberi "Kutsal Aile"de yer alan "dünyanın yeni durumu"[40] en azından düşünsel olarak saptanmıştı.

NOTLAR:

1. Bkz. A.Soboul, "La révolution française dans l'histoire du monde contemporaine. Etude

comparative", **Studien über die Revolution**, yay.M. Kossok, Berlin 1969, s.62; M Kossok "1789 und das Problem der klassischen Revolution", **Jahrbuch für Geschichte**, c.39 (basımda). Klasık devrımler içın genel olarak bkz. J.Baumgart, "Revolutionäre Epoche und klassische Revolution", **DZfPh**, sayı 6/1985.

2. Bkz. M.Kossok, "Frankreichs Grosse Revolution - Sternstunde der Geschichte", **Spectrum**, sayı 9/1986.
3. Bkz. M.Kossok, "Karl Marx und der Begriff der Weltgeschichte", **Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR**, sayı 4 G/1984, s.23.
4. K.Marx, "Die Bourgeoisie und die Konterrevolution", **MEW**, c.6, s 107.
5. Bkz. W.Markov / W.Loch, "Die französischen Revolutionen zwischen 1789 und 1871 im Lichte von Lenins Auffassung über den Revolutionszyklus", **Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte 1500-1917**, Berlin 1974, s.74-91.
6. M.Kossok, "Vergleichende Geschichte der neuzeitlichen Revolutionen. Methodologische und empirische Forschungsprobleme", **Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR**, sayı 2 G/1981, s.26.
7. K.Marx, **Die Klassenkämpfe in Frankreich**, MEW, c.7, s.19.
8. K.Marx / F.Engels, **Die deutsche Ideologie**, MEW, c.3, s.39
9. Önsözün metnı için bkz: W.Markov, **Revolution im Zeugenstand**, Leipzig 1982, c 2, s.29.
10. K Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş**, Felsefe Dergisi 88/1, çev Tektaş Ağaoğlu.
11. K.Marx / F.Engels, **Die deutsche Ideologie**, MEW, c.3, s.48.
12. Aynı yerde.
13. Bkz. M Kossok, "Realität und Utopie des Jakobinismus. Zur 'heroischen Illusion' in der bürgerlichen Revolution", **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft**, sayı 5/1986.
14. Bkz. A.Manfred, "La nature du pouvoir jacobin", **La Pensée** (Paris), sayı 150, 1970. Özellikle bkz. s.70.
15. C.Mazauric, **Anatomie et physiologie du jacobinisme** (basımda); C.Mazauric, **Jacobinisme et révolution. Autour du bicentenaire de Quatre-vingt-neuf**, Paris 1984, s.90.
16. Bkz. J.Massin, **Robespierre**, Berlin 1963.
17. M.Robespierre, "Habt Ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?", **Reden**, Yay. K.Schnelle, Leipzig (1958?), s.321 ve 322.
18. Bkz. W.Markov, **Weltgeschichte im Revolutionsquadrat**, Yay. M.Kossok, Berlin 1979, s.91-100; W.Bahner, **Aufklärung als europäisches Phanomen. Überblick und Einzeldarstellungen**, Leipzig 1985, s 5; W.Krauss, **Aufklärung II. Frankreich**, Yay. R.Geissler, Berlin / Weimar 1987, s.5-20
19. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.351.
20. **age**, s.329.
21. F.Engels / K.Marx, **Die heilige Familie**, MEW, c.2, s.129. Engels ve Marx, fikirlerle çıkarların dıyalektığını, devrımle (1789/95) kısıtlamayıp Napoleon ımparatorluğu dönemı ve sonrası için de araştırmaya devam etmişlerdir (Bkz.**age**, s.131).
22. M Robespierre, **Textes choisis**, Yay.J Poperen, Paris 1973, c.2, s.23
23. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.248.
24. Bkz. W.Markov / A.Soboul, **Die Sansculotten von Paris**, Berlin 1962, s.83
25. Robespierre tarafından sunulan "insan ve yurttaşlık hakları bıldırgesının tam taslağı"nın 9. maddesinde şöyle denıyor. "Mülkıyet hakkı ne güvenlığe, ne özgürlüğe, ne yaşama hakkına ve ne de hemcinslerımızın mülkıyetıne zarar verebılır". (M Robespierre, **Textes choisis**, c.2, s.138)
26. M Robespierre, "Habt Ihr. .", s.318; Schnelle metni ısabetlı bır şekılde "polıtık metın" dıye tanımlamıştır.
27. **age**, s.327.
28. **age**, s.325 ve 324.
29. **age**, s.261.
30. Alıntı A.Soboul'dandır. **La révolution...**, s.216
31. W.Markov / A.Soboul, **Die Sansculotten von Paris**, s.221 (Belge no.52). Aynı belge (Robes

pierre'e yönelik), "hamhayal olarak eşitlik" diye tanımlanabilecek tehdidi içermektedir.

32. Bkz. B.Burmeister, "Die politischen Theorien der Aufklärung und die Revolution von 1789", **Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation. Literatur und Bewusstseinsbildung**, Yön.W.Schröder, Leipzig 1974, s.637.
33. "Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiler sırf manevi bir ilişkidir; bunun için... şatafata, kült'e ve boşinançların göze batan anıtlarına gerek yoktur .. Cumhuriyetçilerin vatandan başka tanrıları yoktur" (Bkz. not 31'de anılan belge, s.233 ve 235). Cumhuriyetçi halk dininin doğuşu için bkz. M Vovelle, **La mentalité révolutionnaire. Sociétés et mentalités sous la Révolution française**, Paris 1985, s.169; M.J.Domnic, **Velikaya fransuzkaya burjuasnaya revolyuziya i katoliçeskaya serkov**, Moskova 1960, s.156.
34. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.357 ve 358.
35. **age, s.363.**
36. **M.Robespierre, Textes choisis**, c.3, s.40.
37. Bkz. W.Markov, "Die Utopie des Citoyen", **Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag**, Berlin 1955.
38. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.348.
39. S.Maréchal, **Was ist ein Atheist? - Manifest der Gleichen**, Yay.K.Schnelle, Leipzig 1963, s.39.
40. F.Engels / K.Marx, **Die heilige Familie**, MEW, c.2, s.126.

KAYNAK

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1988, sayı 6, Veb deutscher Verlag der Wissenschaften.

XVI. louis'nin yargılanması üstüne konvansiyon'da verilen söylev (13 Kasım 1792)

louis antoine léon de saint-just
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Yurttaşlar, kralın yargılanabileceğini, dokunulmazlığını sürdürmek isteyen Morrison'un görüşü ile, yurttaş olarak yargılanmasını savunan yasama kurulunun görüşünün aynı derecede yanlış olduğunu; bunların her ikisiyle de ilişkisi olmayan ilkeler çerçevesinde kralın yargılanması gerektiğini tanıtlamaya başlıyorum.

Kralın hiçbir temele dayanmayan dokunulmazlığından ve ebedi adalet kurallarından büyük bir rahatlıkla söz eden yasama kurulu, anladığım kadarıyla, bu ilkelerin getirdiği sonuçları tümüyle ortaya koymuş değildir; çünkü sizlere sunmuş olduğu kararname tasarısı, bu ilkelerden asla çıkarılamaz ve bir bakıma, onların özünü de yok etmektedir.

Kurulun tek amacı, kralın sade yurttaş sıfatıyla yargılanması gerektiğine sizleri inandırmak oldu. İşte bu yüzden ben diyorum ki, kralı bir düşman gibi yargılamak gerekir; zaten bizim üstümüze düşen görev, onu yargılamaktan çok, onunla savaşmaktır. Öte yandan, Fransızları birleştiren toplumsal sözleşmede de onun hiçbir yeri olmadığından, kendisiyle ilgili yargılama yolları sivil yasada (yurttaşlık yasasında) değil, devletler hukuku yasasında bulunmaktadır.

İşte bu gibi ayrıntılar göz önünde tutulmadığında; kralı cezasız bırakmaya yol açabilecek, gözleri uzun süre onun üzerinde toplayacak ya da yargılanması üstünde haksız ve aşırı bir sertlik gösterildiği zehabını uyandıracak, hiçbir ilkeye dayanmayan, bir takım yargılama yollarına saplanıldı. Kendi adıma çoğun görmüşümdür ki, sözde ihtiyat önlemleri, ağırdan almalar, üzerinde düşünmeler, bu gibi işlerde ihtiyatsızlığın ta kendisidir. Yasa çıkaracağımız zamanı erteleyen bu gibi ihtiyatlı davranışlardan sonra, en kötü ihtiyatlı davranış, kralın yargılanmasında daha uygun bir zamanı beklemektir. Düşünüyorum da, belki bir gün, bizim Vandalların önyargılarından uzak olduğumuz kadar bizim önyargılarımızdan

uzak olan insanlar; içinde yaşadığımız şu yüzyılda bir kralı yargılamanın nerdeyse dinsel bir olay olmasına; elinde yargılanacak bir tiran dururken, bir halkın suçlarını hiç incelemeden onu yurttaş mertebesine yükseltmesine ve, insanlığın en adi sınıfından bir suçluyu, yani halkı ezenler sınıfından bir suçluyu neredeyse gururunun bir kurbanı gibi gormesine bakıp da, bizim gerılığimize, barbarlığımıza şaşacaklardır her halde diyorum.

Bir gün gelecek, XVIII. yüzyılda, Sezar zamanından bile geride kalındığı görülerek şaşılacaktır: Çünku, o zaman, tıran, Senato'nun ortasında boğazlanmıştı, yirmi üç hançer darbesinden başka bir formalıteye ve Roma'nın ozgürlüğünden başka bır yasaya gerek görülmemişti. Oysa bugun, eli kanlı, cınayetlere karışmış, suç üstü yakalanmış, bir halk katılı adam, saygıyla eleştirilmekte!

Louis'yi yargılayacak insanların kuracakları bir cumhuriyet var: Bir kralın adıl bir yolla cezalandırılmasına pek duyarlık gösterenler, asla cumhuriyeti kuramazlar. Zaten, bizim ülkemizde ruhların ve karakterin incelıği, her zaman ozgürlük için buyuk bır engel olmaktadır; bütün yanılmalar, yanlışlıklar güzelleştirilmektedir ve hakıkat, çoğun, beğenimizin ötesine geçememektedır.

İşte sızlere okunmuş olan raporda da, yasama kurulunuz buna bir ornek vermektedır. Ama Morrison'un verdığı ornek daha da çarpıcı: Ona gore özgürluk, ulusların egemenlıği artık fiili bır şeydır. Boylece ilkeler ortaya konulmuştur, ama, bunların doğal sonuçları savsaklanmış bulunmaktadır. Nıtekım rapor okunduktan sonra, ortalıkta bir kesinsızlık belirmiştir. Şimdı kralın davasına herkes kendi görüşleriyle yaklaşıyor; kimıleri ataklıklarının acısını daha sonra çekeceğinden korkuyor gibıdır; kimıleri de krallıktan hiç de vazgeçmiş gibi gorunmuyor; kimileri cumhuriyetteki birlik ile halkın anlayışı arasında bir bağ kuracak, bir erdem ornegınden çekınmekte; kımilerinin ise hiçbır şeye gucu yetmemekte. Çekişmeler, hainlıkler, şeytanlıklar, ofkeler bir bır ortaya dokulmuş; bunlar, ya bızim gereksinim duyduğumuz birleşik gücümüzün gelişmesine ustaca yapılmış kösteklerdir; ya da insan zekasının güçsüzlüğünün belırtisidir. Öyleyse amacımıza cesaretle ılerlemelıyiz ve, eğer bir cumhurıyet ıstıyorsak, çok ciddi bir biçımde bu hedefimize gitmelıyız. Hepimiz birbirimizi sertlikle yargılıyoruz, hatta öfkeyle de diyebilirim; düşündüğümüz bir şey var, halkın ve ozgürlüğün enerjısını değiştırıp yeniden biçımlendirmek; ama buna karşılık, ortak düşman pek az suçlanıyor ve herkes, ya çok zayıflığından, ya da suça katılmış olduğundan, ılk darbeyı ındirmeden önce, birbirine bakıyor. Garıp şey, hem özgürlüğü arıyoruz, hem de birbirimizi koleleştirıyoruz! Doğaya varmak ıstıyoruz, ama çılgın vahşiler gibi silahlanmış olarak yaşıyoruz! Cumhuriyeti, bağımsızlığı ve birlığı istiyoruz, ama hem bolünüyoruz, hem de bir tıranı kolluyoruz!

Yurttaşlar, eğer Roma halkı, krallara karşı altı yüz yıllık bir erdem ve kınden sonra; eğer Buyuk Britanya Cromwell'ın ölümunden sonra, bütün gücüne karşın, kralların yenıden doğduğunu gördü ıse; ülkemızdekı ozgürlük dostu iyi yurttaşlar, ellerimizdeki baltanın titrediğini ve özgürluğunun daha ilk gününde, bır halkın kendi prangalarının anısı karşısında saygıyla eğildiğini gördukten sonra, korkmasınlar! Peki ama bu tek tek savaşlarımız ve ortaklaşa zavallılıklarımızın ortasında sizler hangi cumhuriyetı kurmak istiyorsunuz?

Anladığımıza göre bir kralı cezalandırabilecek bır yasa aranmakta; gelgelelim, içinden çıkmış olduğumuz yönetim biçiminde, dokunulmazlığı olan bir kişi vardıysa eğer, o da, her yurttaşa gore kralın kendisiydi; ama bana sorarsanız, ben halk ile kral arasında artık hiçbır doğal ılışki gormüyorum. Bir ulus, toplumsal antlaşmasının hükümlerını madde madde koyarken, yargıçlarını, butun hakları

saydırabilecek ve herkesi yükümlü kılabilecek bir yetkeyle donatabilir; ancak bu halkın çıkarına olduğundan ve halkın karşısında hiçbir dayanağı bulunmadığından, halkın istediğince vermiş olduğu ve de geriye alabileceği böyle bir yetkeye dayanarak, yargıçlar ona karşı asla bir önlem alamazlar. Yurttaşlar toplumsal sözleşme ile bağlıdırlar; egemen güç ise bağlı değildir; ya yargıcı olmayacaktır asla prensin ve o bir tiran olacaktır. Bu durumda, Louis'nin dokunulmazlığı suçunun ve başkaldırısının ötesine asla geçmez; ya da onun dokunulmazlığına daha sonra hükmedildiğinde, hatta böyle bir şey söz konusu olduğunda, yurttaşlarım, bunlardan, onun düşmemesi gerekeceği ve halkın sorumluluğu altında bizleri ezme gücüne sahip olması gerekeceği sonucunu çıkarılacaktır.

Antlaşma hükümetle değil, yurttaşlar arasında bir sözleşmedir; insanın hiçbir yükümlülük taşımadığı bir sözleşmede, elbette yeri de olamaz. Bunun sonucu olarak, toplumsal sözleşmede yükümlülüğü bulunmayan Louis de, sivil bir yolla yargılanamaz. Aslında bu sozleşme de öylesine baskıcı idi ki, kralı değil, yurttaşları bağlıyordu yalnız. Böyle bir sözleşme de zorunlu olarak geçersiz idi; çünkü, ahlâkta da, doğada da yaptırımı olmayan bir şey, yasal olamaz.

Tümüyle sizleri Louis'yi bir yurttaş olarak değil de, tersine bir asi olarak yargılamaya iten bu sebeplerin dışında; bizimle yapmış olduğu tek bağıtı, yani bizleri koruma bağıtını kendi elleriyle bozmuş olduğu açıkça ortada iken, sivil yolla yargılanmak için, bizim kendisi ile yapmış olduğumuz bağıta sığınmayı ne hakla isteyebiliyor? Kendi eliyle ortadan kaldırmış olduğu yasalarla yargılanmayı istemek kadar adi bir tiran davranışı görülmüş şey midir? İşte yurttaşlar, eğer siz ona sivil yolla, yani yasalara göre, yani yurttaş olarak yargılanmayı bağışlarsanız, o da bizi aynı sıfatla yargılayacaktır, halkın kendisini yargılayacaktır.

Ben kendi adıma, hiçbir ortalama yol göremiyorum: Bu adam ya hükmünü sürdürecek ya da ölecektir Kendisini dinlerseniz, her yaptığını teslim edilen emaneti yaşatabilmek için yapmış olduğunu size tanıtlayacaktır; çünku, onunla böyle bir tartışmaya bir kez girince, artık sizler onun gizli şeytanlıklarının hesabını isteyemeyeceksiniz, onu suçlamak üzere ellerinizle çizmiş olduğunuz kısır döngü içinde o sizleri yok edecektir.

Yurttaşlar, işte böylece ezilen insanlar, kendi iradelerine uyarak, kendi gururlarına saygıyla, çözulemeyecek bir biçimde zincire vuruluyorlardı; oysa, ahlâk ve yararlılık, yasaların tek kuralı olmalıydı. Yine böylece insanlar, dosdoğru hakikate gidecek yerde, yanılgılarına biçilen fiyatla, onlarla mücadele etmekle oyalanmaktadırlar.

Kralın tehlikeli niyetlerinden, yapmış olduğu girişimlerden ne gibi bir yargı usulü, ne gibi bir bilgi edinmek istiyorsunuz? İlkın, egemen güç olarak hiç de dokunulmaz olmadığı kabul edildikten sonra; arkasından, suçları her yerde halkın kanıyla yazıldığında; sizleri savunanların kanı ayaklarınızın dibinde dereler gibi aktığında ve o Brutus'ün hayaline bulaştığında, krala saygı gösterilmez. Çünkü o özgür bir ulusu ezmişti; kendisini onun düşmanı ilân etmişti; yasaları kötüye kullanmıştı: Halkın huzurunu sağlamak için, artık olmesi gerekiyordu; çünkü, kendi huzurunu sağlayabilmek için halkı baskı altında kıvrandırmak, amaçlarından biri olmuştu. Nitekim savaştan önce de ordularını denetlememiş miydi?... Ateş etmelerini engelleyecek yerde, firar etmemiş miydi? Askerlerinin salmış olduğu dehşeti durdurmak için ne yapmıştı? Şimdi de kalkmışlar sizlere, onun sivil yolla yargılanmasını öneriyorlar; oysa biliyorsunuz ki, o bir yurttaş değildi, halkı koruyacak yerde, halkı kendi uğruna kurban etmekten başka bir şey yapmamıştı.

Daha da söyleyeceklerim var· Bır kralın kabul etmiş olduğu bir anayasa, yurttaşları bağlamaz; çünkü onlar, kral herhangı bir suç işlemeden de, onu surmek ve kovmak hakkına sahıp ıdiler. Bır kralı bır yurttaş gıbi yargılamak ha! Bu söz gelecekteki soğukkanlı kuşakları şaşırtacaktır. Yargılamak, yasayı uygulamak demektir. Bir yasa ise, bır adalet ilişkisidir. Peki, insanlık ile bır kral arasında ne gibı bir adalet ılışkisi vardır? Louis ile Fransız halkı arasında ne gibi ortak bır yan vardır, ihanetınden sonra onu kollamak için?

Başka bır zamanda, iyı yüreklı biri kalkar da der ki, bir kral eleştirilmelidir, ama yonetımi sırasındakı suçlardan dolayı değil, kral olmuş bulunması suçundan eleştirılmelidır; çünkü, dünyada hıçbir şey böylesi bir zorbalığı yasal gosteremez; sonra, krallık, hangi yanılsamalar ve hangi sözleşmelerle gelişmiş olursa olsun, ebedi bır suçtur, üstelik, buna karşı her insan ayaklanmak ve sılahlanmak hakkına sahiptır; o öylesine suikastlerden biridir ki, bütün bir halkın körlüğü bıle onu haklı gösteremez. Zaten boyle bir halk da, vermiş olduğu örnekle, doğaya karşı suçludur çünkü bütün insanlar, her ülkedeki baskı düzenini sona erdirmek gibi, o gizli görevi doğadan alır.

Suçsuz kalarak asla saltanat sürülmez: İşin çılgınlığı apaçık ortadadır. Çünkü her kraļ bir asi ve bir zorbadır. Kralların kendileri de kendi otoritelerının sözde gasplarına karşı başka türlü davranıyorlar mıydı? Cromwell'in anısı da eleştirilmedi mi? Ama kuşkusuz, Cromwell de I. Charles'dan daha zorba değildı; kısacası, bir halk, tiranların elıne kendı yönetimini teslım edecek denli korkak olunca, baskı da ilk gelenın hakkı olur, bunun bırının başı üzerine değil de öbürünün başı üzerine dönmesi, onu ne daha kutsal, ne de daha yasal kılar.

Bir kralın yargılanması sözkonusu olduğunda, ıyi yürekli ve cumhuriyetçi bir halkın unutmaması gereken görüşler işte bunlardır.

Bize denıyor ki, kral da, öbür yurttaşlar gibi, bir mahkeme tarafından yargılanmalıdır. Ne var ki, mahkemeler, yalnızca kent üyeleri için kurulmuştur. Bılmem hangı sosyal kuruluşların ilkeleri unutularak, bir mahkeme, bir kral ile egemen güç arasında yargıç olabilecektir; bır mahkeme bır yüksek memuru yurda iade etmek ve onu bağışlamak yetkısine nasıl sahip olacaktır ve genel irade mahkeme huzurunda dile gelecektir, anlayamıyorum.

Sizlere denecek kı, yargı halkça onaylanacaktır. Peki ama halk yargıyı onaylayabılıyorsa, nıçın kendi yargılayamasın? Bu gıbi düşüncelerin çürüklüğünü duyamıyorsak, kabul etmiş olduğumuz yönetim ne olursa olsun, bizler bırer köleyizdir Egemen güç (halk) orada hıçbır zaman kendi yerınde olmayacak, yüksek görevliler kendi yerinde olmayacak ve halk da, baskıya ve eğilmeye karşı güvencesiz kalacaktır.

Yurttaşlar, Louis'yi yargılayacak mahkeme, adlı bir mahkeme değildir: Bir konseydir, halktır, yanı sızlersınız; izlemek zorunda olduğumuz yasa da devletler hukuku yasasıdır. Louis'yi sizler yargılayacaksınız; ama onun karşısında bır mahkeme salonu, bir jürı kurulu, bir savcı olamazsınız. Bu sivıl yargılama şeklı; yargıyı adaletsiz kılabılir, sonra yurttaş gözuyle bakılmış olan kral, kendisini suçlayan aynı ağızlarla yargılanamaz. Oysa Louis bir yabancıdır bizim aramızda, işlediği suçtan önce yurttaş değıldı; oy kullanamıyordu; sılah altına alınamıyordu; ama, suçunu ışledıkten sonra da gene oyledır. Bu durumda, adaleti hangı kotu yola saptırarak onu bir yurttaş yapıyorsunuz mahkum edebilmek için? Bır insan suçlu oldu mu, kent halkı olmaktan çıkar; Louıs de, suçu dolayısıyla, asla oraya giremeyecektır. Daha söyleyeceklerım var, şöyle: Eğer kralı sade vatandaş ilân edersenız, bır daha onu elınızde tutamazsınız Onun tarafından gelen hangi

bağıt ile şimdiki koşullarda onunla konuşacaksınız?

Yurttaşlar, yargınızın adaletine Avrupa'nın hayranlık duymasını yürekten istiyorsanız eğer, bu adaleti belirleyecek olan ilkeler işte bunlardır. Yasama kurulunun sizlere önermiş olduğu ilkeler, kesinlikle bir adaletsizlik anıtı olacaktır. Davadaki formaliteler riyakârlıktır; yarın sizleri ilkelerinize göre yargılayacaklar.

Kralı yargılarken gösterilen anlayışın cumhuriyeti kurarken gösterilen anlayışla aynı olacağını asla göz önüden ayırmayacağım. Yargılama kuramınız, yargıçlarınızın kuramı olacak ve felsefenizin ölçüsü de bu yargılamada, anayasa içindeki özgürlüğünüzün de ölçüsü olacak.

Yineliyorum, bir kral ülkenin yasalarına gore, ya da daha doğrusu kent yasalarına göre asla yargılanamaz. Raportör bunu sizlere çok güzel söyledi; ne var ki, bu düşünce onun ruhunda çok çabuk öldü; onun sonucunu alamadı. Tarquin'i yargılamak için Numa yasalarında bir şey yoktu; I. Charles'ı yargılamak için İngiltere yasalarında bir şey yoktu: Onları devletler hukuku yasalarına göre yargıladılar; kuvvet, kuvvetle geriye püskürtuldü; bir düşman, bir yabancı geriye itildi. Bu başarıları meşru kılmış olan şey işte budur, sözleşme yoluyla, halkın rızasını bir ilke olarak kabul eden o boşuna formaliteler değildir.

Kişisel irademi genel iradenin karşısına çıkardığımı kimse göremeyecektir. Ben Fransız halkının ya da onun temsilcilerinin çoğunluğunun isteyeceğini isteyeceğim; ancak, benim kişisel iradem, henüz yapılmamış olan yasanın bir parçası olduğundan, burada düşündüklerimi açıkça ortaya koyuyorum.

Bugünkü yonetim biçiminden egemenliğin bağımsız olmasının, ebedi adalet niteliğinde olduğunu söylemek ve, buradan, kral yargılanmalıdır sonucuna varmak yeterli değildir; doğal hak ve egemenlik ilkesini, onu yargılamaya uygun gelecek anlayışa kadar genişletmek gerekir. Nasıl doğa maddi öğeleri birleştirerek yaşamı yaratıyorsa, sosyal düzenin tüm kesimlerini doğal devinimleri içine oturtan bu açık seçik düşünceler olmaksızın, cumhuriyete asla varamayız.

Öyleyse bütün bu sözlerim sizlere göstermiştir ki, XVI. Louis'i bir yabancı düşman gibi yargılamak gerekir. Şunu da ekleyeyim. Onun ölüme mahkumiyetinin halkın onayından geçirilmesine de gerek yoktur. Zira halk, kendi iradesiyle, pekâlâ yasalar dayatabilir, çünkü bu yasalar onun mutluluğu için önem taşımaktadır. Ancak, tiranlığın suçunu halk bile silip temizleyemeyeceğinden, tiranlığa karşı insanların hukuku kişisel olur; bu yüzden egemen gücün tek bir belgiti yoktur, tek bir insanı onu bağışlamaya gerçekten zorlasın.

Öyleyse, Louis'nin, Fransız halkının düşmanı olup olmadığına, yabancı olup olmadığına karar vermek sizlere düşer: Eğer çoğunluğunuz hani onun suçlarını bağışlayacak olursa, işte o zaman bu yargının halk tarafından onaylanması gerekecektir; zira, eğer egemen gücün bir belgitiyle tek yurttaş bile kralı bağışlamaya zorlanamıyorsa, bir mahkeme belgiti de egemen güç için asla zorlayıcı olamaz elbet.

Haydi durmayın yargılayın kralı, zira Brütüs'ün Sezar üzerindeki hakkını onun üzerinde taşımayan tek yurttaş yoktur. Bu yabancıya karşı bu eylemi cezalandırmayı bir yana bırakıp, Leopold ile Gustave'ın ölümünü kınayamazsınız.

Louis bir başka Catilina'dır, katil, Roma konsulü gibi, yurdu kurtarmış olduğuna yemin billah edecektir. Louis halkla savaşmıştır: Yenik düşmüştür. Bir barbardır, savaş tutsağı bir yabancıdır. Hainlik niyetlerini gördünüz, ordusunu gördünüz; bu satılmış hain, Fransızların kralı değildi, kimi fesatçıların kralıydı.

Askeri birlikleri gizlice ayaklandırıyordu, özel yargıçları vardı: Yurttaşlara köleleriymiş gibi bakıyordu. İyi ve yürekli insanların tümünü gizlice sürgün etmişti. Bastille'in, Champ-de-Mars'ın, Nancy'nin, Tournay'ın, Tuileries'nin katili odu: Hangı düşman, hangi yabancı bundan daha büyük kötülük yapmıştır bize? O hemen yargılanmaladır· Bilgeliğin ve sağlıklı siyasetin söylediği budur; düzenbazların ellerinde tuttukları bir çeşit rehinedir o. Şimdilerde hlkın merhametine seslenılıyor; az sonra gözyaşları satın alınacak: ilgimizı çekmek ıçin, bizleri yozlaştırmak ıçın her şey yapılacak. Ey halk, eğer kral her nasılsa affa uğrarsa, unutma ki, bız artık senin gıvenine lâyık değilız ve sen bızleri hıyanetle suçlayabilirsin.

rousseau'nun soyut insanına eleştiri

galvano della volpe
ingilizceden çeviren: sevil kutlar

Tüketim mallarının üretimi üzerine kurulmuş bir toplumda üreticiler genelde, ürettiklerini **meta** ve **değer** diye nitelendirerek toplumsal ilişkilerini sürdürürler ve böylece kendi bireysel, özel çalışmalarını **ayrışmamış** (homojen) **insan emeği'nin standardına** indirgemiş olurlar. Böyle bir toplum için Hıristiyanlık, soyut insana dayanan mezhepleriyle, özellikle Protestanlık, Deizm (insan dünyasından soyutlanmış bir tanrıya inanma) gibi Protestan gelişmeleri içinde en uygun düşen **din biçimidir.**[1]

İş gücünün satıldığı ve satın alındığı ve bizim inceleyeceğimiz bu alan, gerçekte **temel insan haklarının cenneti** olarak nitelendirilebilir [2]

I

Modern demokrasinin düşünce babası sayılan Rousseau için "ahlâk bilinci", "insanlık duygusu", ya da insan sevgisinden kaynaklanmaktadır. "İnsanlık sevgisi", diyor Rousseau, "**insanın kendine duyduğu sevgiden** doğar" (bunu insanın kendine duyduğu narsistik bir tutkuyla karıştırmamak gerekir) ve "insanlar arasındaki adaletin temelini oluşturur."[3] Bu kapsamda başka bir alıntı: "İnsanı tanrıya benzeten" özelliği, "**kendi benliği** ile **diğer insanlar** arasında kurulan **karşılıklı ilişkiye** dayanan ahlâki yapısından doğan **vicdan** gudüsüdür."[4] Vicdanı oluşturan bu karşılıklı, ya da **çifte** ilişkinin açıklanması Rousseau'ya gore şöyle. "İnsanın kendi **yaratıcısına** karşı duyduğu sevgi ile kendine duyduğu aynı sevgi birbirine **karıştırıldığı** için"[5], sonuçta insanın kendine olan sevgisi ile başka insanlara karşı duyduğu sevgi birbirine **karışır**, ya da ust üste gelir. Her bireyin temelde tanrı ile, doğa-üstü, aşkın ve tümel olanla birleşme (sevgi) isteğinden doğan bu çifte ilişki, aynı zamanda şu ilkeyi hem doğrular, hem de pekiştirir:

İnsan tanrıya duyduğu sevgiden ötürü komşularını sevmek zorundadır, ya da başka **insanları** da **kendisi** kadar sevmek zorundadır. Ne azı, ne de fazlasıyla, **dini bencillikten** başka bir şey olmayan bu tanım, Rousseau'nun ünlü deyişinden de anlaşılacağı gibi, ancak bu anlamda ahlâkidir: "Her şeyi kapsayarak, **yayılan** ruhun gücü, beni diğer insanlarla özdeşleştirdiği zaman, başka bir deyişle, ben kendimi onun içinde hissettiğim zaman, acı çekmek istemiyorsam, onu seviyorsam, bu **kendime duyduğum sevgidendir.**[6]

Kişi ve kişisel değerleri, pratik anlamda, **kendiliğinden** bu bencillik üzerine kurulmaktadır. **Özgün, apriori, toplumdan önce** ve **tarihten önce** bir varlık olarak ele alınan insan, keyfî ve dogmatik biçimde, bireyin ya da tikelin, **mutlak olarak tarihi aşan** tünel ile birleşmesi biçiminde tanımlanır ve bu anlamda kişi, insan türünün tarihsel tümeli (ya da süreci) ile birleşmesi, bütünleşmesi gereken bir varlık olmaktan çok uzaktır. Ancak böylelikle Rousseau'nun hemen ardından şu önermeye geçişini anlamak mümkündür: "Takdirî ilahi konusunda öne sürebileceğim en yetkin düşünce, her maddi varlığın **bütün ile olan ilişkisinin** en iyi biçimde düzlenlendiğidir ve aynı şekilde hem akıl, hem de duygu sahibi olan her varlığın **kendi ile olan ilişkisi** en iyi biçimde belirlenmiştir. Böylece "tanrı adına size şunu soyleyebilirim, **parçalar bütünden büyüktür.**"[7] Ve böylece Rousseau, **soyut Hıristiyan bireyselliğinin paradoksunu** kabullenmiş olur. Bu paradoksa gore, bütünün parçaları ile, tekilin türü ile ilişkisini belirleyen kural, insan bireyi sözkonusu olduğu zaman **geçerli değildir.** Bu görüşu Kierkegaard'daki yankısı ile karşılaştırmak mümkündür: "İnsanın özelliği, bireyin **tanrının görüntüsünde** yaratılmış olmasından kaynaklanır ve bu anlamda **birey kendi türünün üstündedir.**"[8]

Ancak bu kapsam içinde Rousseau'nun ünlü "**doğal** insan" ve "**doğaya** geri dönüş" tanımlarının tam, kesin ve ahlâki önemini kavramak mümkündür. Burada Rousseau'nun bireyselliği **apriori**, platonik-Hıristiyan bir temel üzerine ve zamanından önce **romantik** biçimde tanımladığını görüyoruz. Bu bireysellik Savoyard papazının ağzından Rousseau'nun şöyle konuşmasına neden olur: "Mantık bizi çoğunlukla aldatır... ama **vicdan** (doğuştan varolan **kendini, komşunu ve tanrıyı sevme duygusu**) bizi hiçbir zaman aldatmaz çünkü vicdanını dinleyen kişi **doğaya** boyun eğiyor demektir... Öyleyse **kendimize** geri dönelim."[9] Burada konuşan bireyci Rousseau'dur ve **tarihi yaratan tek canlı türü olarak ancak insanın** oluşturduğu politik toplumda ortaya çıkacak sorunlara karşı bizi şöyle uyarmaktadır: "Her şey, insanın **topluma** uyum sağlamasını gerçekleştirirken, onun içinde varolan **doğal insanı yoketmemeye** bağlıdır."[10] Gene de, bu aşamada **politik** Rousseau'nun elindeki aynı genel ahlâki ve metafizik öncüllerle karşılamak zorunda kaldığı büyük güçlukleri anlamak mümkün. Bu öncüller kendisine **apriori verilen özgün vicdanın** ışığında özgur ve bağımsız olan **bireyin, doğal insanın** dogmatik aksiyonlarıdır. Bu aksiyondan çıkan kaçınılmaz sonuca göre, sosyo-politik bir dönüşüm içine girdiğinde, doğal insan tanrıya benzerliği pahasına kazandı **apriori değerle** donatılmış **özgün kişilik**, ya da birey olarak kendine özgü bütünlüğünü yeniden kazanmaktadır. Ve bu ayrıcalığını ancak aşkın, tarih ötesi evrensel ve tümel bir varlıkla, yani tanrıyla birleşmesi pahasına elde etmektedir.

Bu güçluk, "**temel sorun**" olarak nitelenen ünlü formülde zaten vardır ve çözümü de "Toplum Sözleşmesi"nde yatmaktadır. Bu formül şu gereksinime çozum bulmak amacıyla öne sürülmüştür: "Bütün **ortak gücü ile bireyi ve toplumun** her üyesinin **mallarını savunacak ve koruyacak** (başka bir deyişle mülkiyet hakkını ve ona bağlı olan diğer "doğal", saf ve hukuksal haklarını, yani doğal

insan dediğimiz toplum öncesi özgün kişinin **mutlak** özel haklarını koruyacak) bir **ortak yaşama** biçimi bulmak ve bireyin toplumla birleşmesiyle birlikte yine kendinin efendisi olarak **eskisi kadar özgür kalmasını** sağlamak."[11] Bu konuda Rousseau'nun karşısına çıkan güçlük, tarih ve zaman içinde gelişen bir organizma olan politik toplumu, doğal insanın toplum öncesi, özgün, mutlak ve "zaman aşımına uğramayan" hakları gibi zamanla aşınmayan, kalıcı ögeler üzerine oturtmak zorunluluğudur. Doğal insan, birey değerine sahip kişi olarak toplumun bireyi olmasına karşın haklarını ancak evrensel tümel ile, ya da tarihi aşan bir tür olarak insanla birleşmesi sonucu elde etmektedir. Başka bir deyişle haklarını **tarih içinde gelişen bir tür** olarak insanla birleşmesiyle kazanacağı yerde, bu haklar ona zaman dışı, tarih dışı bir yolla verilmektedir.

Şurası da bir gerçektir, Rousseau bu ana sorunu "Toplum Sözleşmesi"nde yer alan bir cümle ile çözümlemeye çalışmıştır ve Hıristiyan modeli üzerine kurulmuş bir **insan** eşitliğinin "medeni" kanun, ya da politik yasalar alanında gerkçekleşmesine tarihi açıdan katkıda bulunmuştur. Sözkonusu cümlede önerilen şudur: "Her birey, bir **bütün** olarak varolan topluluk adına tüm haklarından (doğal ve özgün hakları) feragat eder" ve böylelikle "her birey kendini **herkese** adar ama yine de **hiç kimseye** kendini vermemiş olur."[12] Bu sorunu çözümlerken Rousseau, kralın "emirleri", "fermanları" ve "imtiyaznameleri" yerine, "toplum sözleşmesi"nden doğan "halk iradesi"nin bir ifadesi olarak ortaya çıkan "yasa"yı koydu. Bu, Fransız Devrimi'nin gerçekleştirdiği **politik** eşitliktir. Buradan da halktan ("common") birinin, ya da toplum bireyinin politik özgürlüğü çıkarıldı. Bununla birlikte, yeni "politik yapı"nın "halk iradesi" üzerine kurulmuş olmasına karşın, böyle bir politik yapı içinde gerçekleşecek eşitliğin ancak **dini bireyselliğin** (egotism) izin verdiği ölçüde belirlenecek bir eşitlik olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. "Halk iradesi" kavramının ideolojik temeli, "insanlık duygusu" veya insan sevgisi olarak belirlenen "ahlâk bilinci" kavramında yatmaktadır ve bu da yukarıda sözünü ettiğimiz, geleneksel Hıristiyan bireyselliğini kapsayan dini **bireysellikten** başka bir şey değildir.

Buradaki eşitlik-eşitsizlik kavramı, **eşitliğin özgürlüğün bir işlevi** olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır, ama bunun **tersi doğru değildir**. Tersi doğru değildir çünkü **özgürlük** ile özdeşleşen **kişi, insan sevgisindeki bireyselliğin** başlangıcı ve sonu olan Hıristiyanlığın **özgün kişisinden** (Hıristiyanlıktaki **caritas** —sevgi—kavramının yenilenmesi), soyut, yalnız, toplum öncesi, tarih öncesi bireyden başkası değildir.

Bu açıklamalardan çıkarılacağı gibi, burada tanımlandığı şekliyle eşitlik, dışarıdan belirlenen, **biçimsel**, soyut ve **kanuni** bir eşitliktir ve "doğal" hak ve taleplerin "yasal" veya "yapay" bir konum içinde yeniden dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Kısaca dendiğinde, özgün ve tarih dışı mitolojik bir özgürlük veya bağımsızlığın **yasallaştırılmasıdır**. Burada belirlenen özgürlük, türünün bireyi olarak somut insanın gerçekte içinde bulunduğu **ortak yaşamın**, tarih içinde yer alan toplum hayatının gerektirdiği içten kaynaklanan, **özlü** ve gerçek bir eşitlik olarak ortaya çıkan **toplumsal** olduğu için gerçek olan bir özgürlüğü de birlikte getirmektedir ve ancak bu kapsamda **topluluk** içinde ve topluluk için varolan özgürlük **herkes** için özgürlük olabilmektedir.

Böylece özgürlük ve adalet veya eşitlik arasındaki dengesizliği ve bu dengesizliğin nasıl giderek Rousseau'nun politik toplumunu ve dolaylı olarak "burjuva demokrasilerini" yıktığını anlamak mümkündür. Rousseau, "sıradan" (common) "insan" diye nitelenen zanaatkârların, küçük toprak sahibi köylünün

—kısaca orta sınıf ve küçük burjuvanın— başlıca temsilcisi olarak gorduğu "roturier", yanı halktan birine veya plebe özgürlüğünü vererek "halkı" kurtarmaya, özgürluğüne kavuşturmaya çalıştı. Böylece bır butün olarak halkın değil de, ya da **halkın** değıl, yalnızca **burjuvazinin**, buyuk küçük bir sınıf olarak ele alınan bütün burjuvazının özgürluğe kavuşabılmesı için ideal terımlerı, ideal düzeni bulmaya çalıştı. İdeolojik konumundan hareket ederek Rousseau'nun bireysel değerlere sahıp temel insan kavramını izlersek, **mutlak olma** veya özgün bağımsızlık nitelikleri yanısıra, buna sonradan eklenen "özgür veya özel teşebbüsçü" yanı ile **doğal insanın**, belırlı özellikler kazanarak, somutta, **sıradan burjuva bireyine** ulaştığını görürüz.

Proletaryanın bu ideolojik çerçevenin dışında tutulması gerektığı hemen anlaşılacaktır. **İşçi** olarak proleter **sıradan** insandır ve bu nedenle **kitle** içinde yer alan bıreydır veya **özü gereği toplumsal** insandır çunku onun aracılığı ile **emeğin organik ve düzenleyici** yapısı en yüksek derecede ortaya çıkar.

Bu konumda Rousseau ile işimizi bitirirken, açıkça gorüldüğü gibi, onun demokrasisinin ideolojik sınırlarını iki noktada ozetleyebılırız: Bunlardan biri **humanitarianizm** olarak adlandırdığımız "insanlık duygusu" ilkesinde var olan belirli yetersizliktir, diğeri de "doğal insan" kavramında örtük bıçimde bulunan **özgün kişi** veya **apriori insan** tanımıdır. Burada Rousseau'nun, sınıflara bölündüğünü ve dolayısıyla eşitsizliklerle parçalandığını goremediği bir toplumu temellendirmek ıçın ıleri sürdüğü bütün ideolojik kavramları bulmak mümkündur. Eğer sınıflı bir toplumda, **hak** kavramı çoğunlukla **genişletilmiş ayrıcalıklar** olma özellığini içeriyorsa, tarih içindeki toplumdan soyutlanmış birey olarak insanın **özgün saygınlığından** doğduğu, veya **çıkarıldığı** gerekçesıyle, bu hakların ayrıcalık olduğu gerçeği nasıl inkâr edilebilir?

Burada aklımıza takılan, geleneksel burjuva "mülkiyet hakkının" belirlenmesinde kullanılan **mutlaklık**, soyutluk ve de **insanlık dışı** olma ozelliklerının yanısıra, bu hakkın, Rousseau'ye ozgü biçimde doğal hak aracılığıyla ve "ınsanın" **apriori**, teolojık kavramından doğan "kutsallık"tan yararlanılarak temellendirilmesidır. Boyle tanımlandığında bunun bir hak değil de ayrıcalık olduğunu kabul etmek gerekır, ama bu haliyle hakkın sahip olduğu **gerçekten** genel geçer olma özellığinden yoksundur. Böyle olması doğaldır, çünkü bu **apriori** bir varsayımdır ve bu anlamda var olduğu kabul edilen özel mülkiyet hakkını ve diğer hakları temellendiren **insanlığa** özgü, gerçek ve tarıhi bır evrensellik veya genel geçerlık yerine, **insanı aşan** ve gerçek olmayan bır evrensellık veya genelgeçerliktir. Buradan çıkarılacak tek sonuç, **apriori** olarak ve özellikle geniş anlamda ahlaki değerleri kapsayan dini dogmalara dayanarak yapılan temellendirmelerin güncel yetersızlığıdir. İnsan bilinci **haklarını** aramaya devam edıyor ve devam edecektir de, oysa dın —en fazla sıradan insandan yana olan bile olsa— **şimdi ayrıcalıklardan** başka hıçbır şeyi garantileyemez. Bu her tür apriori veya ruhani ozellikler taşıyan akımın **varsayımsal mantıksal güçsüzlüğü** veya değerlerı garanti etmekteki ıktıdarsızlığıdır. Bunun bir paradok olduğunu kabul etmek gerekir, amà şimdi çıkmıştır ve geri döndürülemez.

2

Şimdi sözünü ettığimız bu varsayımsal mantıksal guçsüzlüğün, en yetkın şekliyle ahlâk buyruğunu keşfeden Kant'ın ahlâk oğretısını aynı bıçımde nasıl belirlediğini gorelim. Kant'ın **kategorik imperatif** adını verdıği ahlâk buyruğu, mut-

laktır ve koşulsuzdur, öylesine bir akıl gücüne sahıptir ki, "kendi kendine buyurur ve bütün **gerçeklerden bağımsız** olarak ne olması **gerektiğini** belirler."[1]

İlk bakışta Kant'ın şu sözlerinden daha **mantıklı** ve dolayısıyla daha **insani** başka ne olabılir: "Yeryüzünde ve hatta yeryüzünün dışında, kayıtsız şartsız iyi olduğunu kabul edebileceğimiz tek şey **iyi niyettir.**"[2] Hiçbir şey, tabii "kendi kendine karşı iyi niyetli" bir istemin dışında, her ne kadar bu nıyet de aynı salt mantıksal ve evrensel olma veya "salt **biçim**den ibaret bır ıstem"[3] olma ozelliğini taşıyorsa da. Kısaca dendiğinde, "evrensel hedeflere yönelmiş" bir istemin dışında hiçbir şey kayıtsız şartsız iyi olarak kabul edilemez. Bunun dışında kalan istem, iyi olabileceği düşünülen şu, ya da bu özel, rastgele belırlenmiş hedeflere veya nesnelere yöneliktir ve buradakı iyilik özde değıl, **görünüşte** bir iyiliktir, çünkü rastgele belirlenmış değişken bir yapıya sahiptır. Hiç kuşkusuz çok etkileyici olan ve kurulması yılları içeren bu klasik ahlâk öğretisinın erdemleri ne olursa olsun, şunu kabul etmemız gerekır ki, artık zamanını doldurmuştur, çünkü teorinin çevresinde kurulduğu **akıl, insanlıkla** eşanlamlı veya insani olmayacak kadar soyut ve gerçek dışıdır.

Bir yanlış anlamayı veya yanlış bir izlenimı düzeltmek ıçin şunu belirtmemiz gerekir, bir çoğunun duşündüğü gibi, (aynı yanlışı "caritas" ahlâk öğretisinin "özü" konusunda aralarında filozofların da bulunduğu birçok kişı daha yapıyor) biz bu öğretinın insanlara layık olmayan veya onların uygulayamayacağı kadar "yüce", "yüksek" bir ahlâk oğretisi olduğunu kesinlikle söylemiyoruz. Biz yalnızca Kant **ahlâkının** ve genelde çağdaş ahlâkın, **insan** değerlerinin ve özellikle bizı en çok ılgilendıren **ahlâk** değerlerinin belirlenmesinde yapacakları katkıların, açıkça görüldüğü gibi **bugün yetersiz** kaldığını söylüyoruz. Bu yetersizlik bizı ahlâkı bir kenara itmeye zorluyor, çünkü bütün saflıklarda olduğu gibi kendini suçtan, kötülukten arınmış olduğuna inandıran **retorikten**, yani yaldızlı sözlerden başka bır şey olmayan ahlâkın saflığı konusunda kendimizi duşlere kaptırmak istemiyoruz.

İlk elde, "kategorik imperatif", yanı Kant'ın ahlâk buyruğunun altında yatan genel varsayımlara bir göz atalım.

Kant'a göre "ahlâki bir varlık" olarak insan, veya "kişi" "**homo noumenon**"dur (akıl yürüten insandır). Algıların ötesinde **akılla kavranan** ve **salt akılcı** olan bir dünyaya aıttir. Yalnızca **bu anlamda** ınsan "akıllı bir varlıktır" ve "kendi öz benine sahıptır"[4] Öte yandan, yalın bir **akıllı hayvan** olarak insan, yalnızca bır **homo phaenomenon**, görünüşte insandır, ya da empirik, ekonomik (ekonomık olgular içinde yaşayan) bireydir. Bunun sonucu olarak ahlâki iyilik, ancak "**kendini belirleyen yasa** kavramı" üzerıne kurulabilir. Buyruğun işleyişi şöyledır: (Salt) "akıllı bir varlık'ta" bır eylemin sonucu olarak gerçekleşmesi beklenen **rastgele bir olgu** (veya belırlı bir olay) değıl de, **ancak böyle bir yasa** (salt akılla kavranan evrensel), istemin (ahlâki) **zorunlu belirleyicisi** olabilir."[5] Başka bir deyişle, ancak ıstem, salt evrensel aracılığıyla "yasanının **dolaysız** kavranması" sonucu belirlenirse, ahlâki iyilik kurulabılir.

"Öyleyse (diye düşünüyor Kant) bu yasa ne olabilir, öyle ki, **sonuçla ilgilenmeksizin**, anında kavranması ile istemı zorunlu olarak belirleyecek ve bundan çıkacak **iyilik de mutlak ve kayıtsız şartsız olacak**? Ben istemi, herhangi bir yasanın gözlenmesinden doğacak tüm dürtülerden arındırdığıma göre, isteme ılke olarak hızmet edecek tek bir şey kalıyor, o da **eylemlerin yasaya evrensel ve genel uygunluğudur**. Başka bir deyişle, her zaman için öyle davranmalıyım ki, aynı zamanda **davranış biçimi olarak seçtiğim kuralın herkes için geçerli evrensel bir**

yasa olmasını isteyeyim. Bu yalnızca yasalara genel olarak uymaktır (belirli eylemlerin zorunlu belirlediği bir yasa temel olarak alınmamıştır) ve isteme hem ılkesi olarak, hem de ılkece hizmet etmektedır. **Eğer görev duygusu boş bir düş ve hayali bir kavram değilse...**"[6]

Böylece eşanlamlı kavramlar üretilmiş olur: "**Çıkarcı olmayan çıkar**", "niyet", "iyi niyet (veya gorev)" gibi. "Çıkar" diyor Kant, "**aklın pratik işleyişi ile**" veya "ıstem tarafından **aniden** belirlenen" şeydir.[7] "Niyet"i belirleyen, "**algıların ötesinde**" çalışan salt akılla kavranandır. Burada "erdem"ın tanımı da ışin içine karışır. **Özü gereği** "erdem", "**görevin** öngordüğü eylemleri, ahlâki değerlerı nedeniyle yerine getırmek ıçin duyduğumuz sürekli **niyet** ('gorev aşkı adına görev', evrensel çunkü evrensel!) olarak ele alındığında vırtus noumenon (akılla kavranan erdem) adını alır."[8] Başka türlü nasıl olur da, diye düşünüyor Kant, "bu yeni 'Pauline' ınsan" felsefî bir görüşe sahıp olabılır ve "yeni **niyetini (akıllı bir varlık olarak)** belirlediği halde, **eylemin** *yerini* **niyetin** aldığı **kutsal yargıç** önünde ahlâki açıdan başka biri olarak görünur."[9] Burada şunu belirtmek gerekır ki, bu Kant'a özgü ve genelde **apriori** veya dını türden bır "**içsellik**"tır. **Geleneksel, soyut** ve platonik Hıristıyan ozellikler taşıyan bu **içsellik**, bireyde **başlangıçta, doğuştan** varolduğu farzedılen ve kanıt gerekmeksizın **anında** kavranan evrensel değerdir ve içsellığın yüceltilmesi sonucunda **dışsallık, eylem**, insanı dunyevi, **tarihsel** bir varlık yapan genelde dünya ile **boğuşma**, kesinlikle hor görülmüştür.

Şimdı kaldığımız yerden devam edelım, eğer **akıl** eyleme karşı **dolaysız** bir ilgi duyarsa ne olur? "Akıl" dıye yanıtlıyor kant, "tek bir koşul dışında eyleme dolaysız ilgi göstermez, ancak bu eylemi gerektiren **kuralın sahip olduğu evrensel genelgeçerlik**, ıstemi **belirleyecek** ilkeyi oluşturmaya **yeterli** ise"[10] (eylem aklın konusu olur). Burada sözü geçen **ilgi, salt**, ya da **saf** bir ilgıdir ve çıkarcı olmayan bir ilgidir ("çıkar gütmeksizin duyulan ilgı"). Ama eğer akıl ıstemi ancak arzu edılen bir nesne veya öznede uyandırılan ozel bir duygu aracılığı ile belırleyebiliyorsa, o zaman "**aracı olan** ilgı" işe karışır. Bu anlamda ılgi "**empiriktir** ve aklın salt ılgisı değildır" ve dolayısıyla ahlâki olmadığı gıbi, "**iyi**" **niyetle de hiçbir ilgisi yoktur.**[11] Ancak "ıpotetik (koşullu) buyruğa" dönüşebilir ve eylemin "ancak koşullu", yani "belırlı bır sonucu gözonünde tutarak" iyi olabileceği anlamını taşır. Bu anlamda henüz "belırlı bir sonuca bağlanmaksızın, kendi içinde genelgeçer olarak gerekli değıldir."[12] Sonuçta "**kategorik** imperatif" veya "mutlak ahlâkı buyruk" en yalın şekliyle şöyle dile getirilebılır: "**Yalnızca**, aynı zamanda **evrensel bir yasa** olmasını arzuladığınız bır **kurala** gore davranın."[13] Bır ornek ele alalım, **mevduat** olarak bana emanet edilmiş bir para var ve yapılan anlaşma belgelenınceye kadar bu parayı geri vermemi buyuran kural, "pratık evrensel bir yasa" haline getirilemez, çünkü her zaman geçerli bir "yasa" olarak bu kural kendı kendini yok eder, şoyle ki, "bundan boyle **mevduat olarak para yatırılmaz**" ve dolayısıyla **mülk de olmaz**. Aynı mantık "yalan yere soz vermek" veya "sözünde durmamak" için de geçerlidir.[14]

Kant ahlâkının, bu etik **saflığın** zayıf noktası, Schıller'den Croce'ye kadar uzanan Kant sonrası, etık, romantık, kendıne özgu bır üslubu olan tarıhsel-dıyalektık akımın gördüğü yerde değıldir. Ne de, daha çağdaş bir eleştiriyi ele alırsak, bireyi, tutkuyu veya hedonist "somut"u **feda eden** ahlâkı **katılığında** ve soyutluğundadır. Gerçekte bu hedonızmin ve Aydınlanma'nın pratik empırisizmının kusurlarını kapatan Kant etiğinın tarıhsel erdemidir Aydınlanma'yı **kendi içinde** düzelten ve onun "aude sapere" yani "aklını kullanacak yureklılığe sahıp ol"

sonuna kadar, ya da mantıksal sonuçlarına götüren bir ahlâk öğretisi olarak görmektedir kendini.

Aslında öğretinin zayıf noktası, romantikler ve idealistlerle birlikte kendi geleneksel eleştirmenleri tarafından da paylaşılan değişik **soyutluluğunda** yatmaktadır. Bu **başlangıçtaki içsel değerin**, tarih ötesi **ilk insanın** soyutlanmasıdır. Bu soyutlama, insan yapısını tarih ötesi ona bağışlanan bir değer aracılığıyla kavramaya çalışan ve sonra insanı, saygınlığını ve buna bağlı olan haklarını bu evrensel değerden ayırmaya çalışan bir düşüncenin ürünüdür, oysa bunları yalnızca insan bağışlayabilir. Böylece insan, ancak tarihsel olan evrensel değerin, insan türü olarak sahip olduğu tümellığın ve metaforik (sembolik), mistik olmayan topluluğun, yani insan çıkarlarının var olduğu **toplumun** dışına çıkarılmış olur. Sonuçta, tarih ötesi ilk insan, **anormal** soyut, türü için normal olan her şeyden özgür (arınmış) olduğu için ancak **ayrıcalıklı** olma hakkına sahip olabilir. Ve dolayısıyla tarih ötesi (ezeli-ebedi) "doğal" **hakları**, dönüşüme uğrayarak gerçekte sahip olduğu yeni **ayrıcalıkların** temellendirilmesini sağlar.

Bu nedenle Kant ahlâkı (ve genelde bütün idealist öğretiler) **bireyi feda etmek yerine onu yüceltir ve tedirgin ederler**. Şimdi bunu daha dikkatli inceleyelim. Söylendiği gibi insan yalnızca "noumenal", yani salt akılcı olduğu zaman ahlâk değerlerine sahip ise, yani empirik, kendi çıkarlarını düşünen, ekonomik birey, "phenomenal" insan değil ise, kendi **deneyimlerinden** izlenimleri hiçbir şekilde gözönüne alamaz. Davranışlarını deneyimden öğrendikleri üzerine kuramaz, çünkü olmak istediği salt akılcı insanın pratik varsayımı olan "görev için görev", "evrensellik adına evrensellik" ilkesi buna engel olur. Oysa pratik varsayımları veya izlenimleri, özel durumlara bağlı sorunları ile **toplum içinde yaşamasından** ve çevresini saran tarih içinde gelişen dünyadan doğan insancıl deneyimlerden kaynaklanmaktadır.

Kant ahlâkı içinde insan, mutlak olarak idealize edilmiş ve dogmatik hedefleri olan kurallara gore davranmak zorundadır. Oysa kuralların indirgenemez içeriği, yalnızca bütün **dolaysızlığı** ile kavranan, deneye açık, ekonomik ve phenomenal bireydir. İçerikten yoksun bir kural, ya da hiçbir şey ifade etmeyen bir kural yalnızca saçmalıktır. Bu özel (phenomenal) kişi vardır ve yalnızca bir formun veya kuralın indirgenemez içeriği bulunması gerektiği için değil, evrensel form içinde **belirlenmemiş ve gerçekte kural içinde kalıplanmamış, değiştirilmemiş haliyle bir içerik, özel kişi olarak vardır. Başka bir deyişle bu insan ancak ahlâklı olmasını sağlamak için, "noumenal", salt akılcı insana feda edilinceye kadar vardır. Mutlak biçimde genellenmiş ve idealize edilmiş, dogmatik olan ve tarihsel olduğu için toplumsal** olan insancıl dünya karşısında hiçbir eleştirisel savunması yapılamayan bu kuralın kendisi, **gerçek dünyayı aşmıştır.** Ve phenomenal, ekonomik insan olarak kalan ve dolaysız kavranan özel içeriği, **soyut, anormal** ve **asosyal** (toplumdışı) olarak ele alınmıştır.

Başka bir deyişle şöyle söylenebilir, **apriori**, zaman dışı bir evrensellığın saflığı, salt biçimsel olan bir "ahlâk yasası", zaman içinde varolan özel içeriğinin **keyfiliği** karşısında güçsüz kalmıştır. Bu **keyfilik** gerçekte **içeriğin aşılmasından doğmaktadır.** Ayrıca burada **evrenselin, işlevsel bir ayraç olarak** değişik unsurları **birleştirme** görevi küçümsenmiş ve gözardı edilmiştir. Bu **yapaylığa kaçmadan birleştirme** gereksinimi, saflık adına gerçek olmayan bir **yanılgıya** dönüşmüş ve bunun sonucunda zaman dışı evrenselin insani olmayan saflığı ile aşıldığı için **bütün içinde yerini alamayan**, aracısız kalan zaman içindeki özelin kör isteklilığı (hem çok az, hem de çok insanı) arasında **sürekli bir gidiş geliş** doğmuştur. Böylece

Kant'ın ünlü "utilitarianizmi" (faydacılık) açıklanmış olur. **Akılcı katılığın** ters-yüz edildiği, umulmadık ve "kandırıcı" bir faydacılıktır bu. Ahlâki değerin aşkın, **apriori** ve soyut olarak temellendirilmesinden doğan **dini bir faydacılık** olduğu söylenebilir.

Burada daha once verdiğimiz bir örneğe, mevduat olarak emanet edilmiş paraya dönelim ve bu durumda çok katı işleyen ahlâki kuralın çiğnenmesinden doğacak sonuçların gerçekte faydacı, ekonomik olan değerlendirmesini yapalım. Bu koşullarda dünyanın hiçbir yerinde para yatırılmayacak (çünkü geri verilmeyecek) ve mülkiyet korunmasız kalacaktır. Kant yasasının gerektirdiğine göre mevduatı elinde tutanın deli ya da toplum düşmanı bile olsa, paranın geri verilmemesi kesinlikle zorunludur. Burada yalnızca Kant yasasının soyutluğunu, yanılgısını ve ahlâkdışı oluşunu düşünmeyelim. Daha çok bu soyutluğun içsel mantığın ve ahlâkdışılığın ardındaki motifi, hiç de rastlantısal olmayan amacı duşünelim. Kant'ın ahlâk yasası kavramını incelersek, mutlaklığı, kendi içindeki soyutluğu ve "dolaysızlığı" aracılığı ile yasanın içeriğini, yani özeli de soyut kıldığını ve değişmez bir katılık içine soktuğunu görürürüz. İçerik, yasa tarafından aşıldığı için ve aşıldığı ölçüde bütünün bir parçası olmaksızın ve değişmeksizin, olduğu gibi, yani **kandırmacalı** biçimde gizlice kötülüğünü koruyarak kalmaktadır. Elimizdeki örnekte **toplumdışı** kör bir mülkiyet içgüdüsü olarak kalmaktadır.

Aynı şekilde "yalan yere soz vermeyi" de ele alabiliriz: Yalan yere verilen söz kaç kez kesin bir zorunluluk olabilir? Genelde "yalan" da aynı kapsam içinde ele alınabilir ve bu konuda Kant içtenlikle şöyle diyor: "Yalanın suçlanması için mutlaka **başkalarına** zararlı olması **gerekmez**."[15] Böylece Kant'ın katı **doğal hak teorisindeki** iç tutarlılığı, kusurlarını bağışlamamakla birlikte anlamamız ve açıklamamız mümkündur. Bu tutarlılık şu ilkede yatmaktadır: "Diğerleri ile birlikte topluma girildiğinde (eğer bunu engellemek mümkün değli ise), herkesin kendine ait olanı **korunmalıdır**."[16] işte burada toplum öncesi, tarıh öncesi ilk ınsanın **apriori** ve özel **ayrıcalıkları** olarak ortaya çıkan "doğal haklarının" gerçekteki "haklarına" dönüştüğünü görüyoruz. Böylece **hak** kavramının salt nēgatif ve bıçimsel yapısı ortaya çıkmış olur: "Her hak, **yalnızca** dıgerlerinin ozgürlüğünün **kısıtlanmasından** ibarettir."[17]

Hak kavramı Kantçı Martinetti'nin dedığı gibi: "**İç özgürlük dünyasının ışığında dış özgürlük dünyasına**" aittır. Bizim bildiğimiz terımlerle söylersek, **apriori** "içsel" değerlerle donatılmış ilk insana ozgun ve soyut özgürlüğünün ışığında demek gerekir. Boylece temel oncül olan "doğuştan varolan **eşitlik bağımsızlıkla** aynıdır"[18] önermesi de açıklanmış olur. Şunu kabul etmek gerekir kı bu, eşitliğın çok akıllıca yapılmış bir tanımıdır, çünkü hemen antitezine, özgürlüğe dönuşmektedir! Buna ek olarak "kendi **amaçlarını kendi içinde taşıyanların** ülkesi "[19] diye tanımlanan ideal toplumu da açıklamak mümkündür. Burada kendi başlarına birer erek olanlar, Kant'ın terımlerıyle salt akılcı ve dolayısıyla ahlâkı olan "akıllı varlıklar"dır ve **bir araya toplanmış monadlara** benzedikleri ıçın **toplum**, ya da **topluluk adına değer** bır bütünü oluşturamazlar. Şunu eklemek gereksız sanırım, bu **ahlâki narsisizm**, soyut **içselliğin** yüceltılmesinden doğan **ruhsal narsisizm, emeği** kesinlikle değersız sayar, çunkü emek iç ile dış arasında tipik bir aracı olarak bizi ınsanların dünyasında, toplum içinde yaşamaya zorlar. Emeği değersız görürken, değerlerı ürettikleri "sonuçlarda" ve "yararlarda" değıl de, "niyetlerde" bulunan erdemleri yeğler. "Ustalığın", diyor, Kant, "ve **emek** vererek çalışmanın bır **pazar fiyatı** vardır... Öte yandan verılen **sözlere sadık kalmak**,

ilkece iyilikseverlik (içgudusel bir iyilikseverlik değil) **içsel bir değere sahiptir.**"[20]

Şimdi son olarak ve özellikle Kant'ın **Würde des Menschen** "insanın saygınlığı" kavramının ne olduğunu görelim.[21] "**Burjuva olarak insan saygınlığı**" diyebileceğimiz bu kavram, "kişide insanlığa karşı duyulan" yükümlülük olarak tanımlanır ve kişinin varlığı da bu saygınlığın pratik ve zorunlu olarak tanınmasına bağlıdır ve yükümlülük ise **akılla kavranan** ve salt akılcı olan varlığa —yani bize ve başkalarına— karşı duyulan yükümlülüktür. Başka bir deyişle, tarih dışı, toplum dışı kişinin şahsında insanlığa karşı "açık yüreklilik", "saygı" ve "sevgi" gösterme yükümlülüğüdür. Bu nedenle **insanlık dışıdır** ve **salt içselliğin saygınlığı** olarak bu kavram, dıştan, dünyadan, topluca birlikte yaşamaktan ve **tipik** toplumsal özellikler taşıyan **emeği** değerlendirmekten uzaktır. Buradan çıkarılan **görev için görev, evrensellik adına evrensellik ahlâkı**, insancıl, toplumsal, bütünlüğe sahip insanın değil, yarım insanın, yani **bireyci**, sınıfsal, tam olarak **sıradan burjuva** bireyin ahlâkıdır. Dini olduğu için **aldatmaca bir faydacılık** ve ruhsal olduğu için ahlâki **narsisizm**, aşılmaz sınırlarını belirler ve "Hıristiyan bireyciliği" ile geleneksel soyut bireycilığin en üst düzeye ulaştığı **sınıf** ahlâkının kaderini noktalar. (Açıklama 3'e bakın.)

3

Rousseau'nun özellikle politik felsefesi üzerine eğilmek istiyorsak, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine** adlı yapıtının son bölümünü anımsamamız gerekir, çünkü Toplum Sözleşmesi'nde çözümlemeye çalıştığı "temel sorun" burada biçimlenmeye başlar.

Bu bölümde şöyle denir: "Yalnızca pozitif hukukça temellendirilen **ahlâki** (veya 'sivil') **eşitsizlik, aynı orantıda fiziksel eşitsizlik** (dolaysız, bireysel 'güç', 'yetenek', vs. eşitsizlığı) ile uygunluk göstermediği her kez, **doğal hakka aykırıdır.**"[1] Bu nedenle, bireyden bireye değişen, dolaysız ve empirik güç, yetenek, vs. eşitsizliğinin, ahlâki, yani sivil veya sosyal eşitsizlikle orantılı olmasını salt akla ("doğal hakka") uygun olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, hem bireysel-empirik, hem de değersel olan eşitsızlıklerin orantılı olmasından doğan **eşitlik** veya adaletın akla uygunluğu, **doğal hakka** uygunluğu olarak anlaşılmaktadır. Orantılı eşitsizlıklerin uyumundan doğan eşitlık **akla uygunluk** olarak yorumlandığında, buradaki eşitsizlıklerde **doğal özgürlüklerin** her birinin varolduğu görülecektir. İnsan ya "**doğal olarak bağımsızdır**", ya da **saf**, akılcı **özünden** ötürü özgürdür, ama her iki durumda da sözkonusu insan **apriori**, tarih ötesi ve toplum öncesidir. Buradaki akla uygunluk talebinde, **eşitlik özgürlüğün** ya da sonuçta kışının **bir işlevi** olarak anlaşılır, ama bunun **tersi doğru değildir. Eşitlik talebi**, ya da adalet isteği ancak toplumdan geldiği zaman **olumlu ve belirli bir anlam** taşır, oysa burada tüm doğal özgürlüklerle donatılmış olan kişi, birlikte varolmaya, toplum içinde yaşamaya veya **iyi ilişkiler kurmaya özü gereği yabancı**, bağımsız, soyut, topluma katılmayan (asosyal) insandır. "Doğuştan **eşitlik, bağımsızlıkla aynı şeydir.**" Doğal hak teorisinin ustası olan Kant, eşitlığı mantık açısından böyle tanımlıyor ve başlangıçta eşitliği, dogmatık biçimde, karşıtı olan özgürlüğe indirgiyor ve bunu da ahlâk sorunsalını çarpıcı şekilde yalınlaştırarak başarıyor, ama sonuçta ozgürlüğun kendisini tehlikeye atıyor.

Şımdi **Toplum Sözleşmesi**'nın çözümlemeye çalıştığı **temel soruna** dönelim. Rousseau "bütün ortak gucü ile toplumun her üyesinin **kişiliğini ve mallarını** (burada sağlama alınan **akılcı, saf** bireysel **haklar** kapsamında birer **değer talebi**

olan **kişi ve malları**, aynı zamanda doğal haktan çıkan, **apriori**, orantılı ahlâkı ve bireysel empirik eşitsizliklerdir) **koruyacak ve savunacak** bir **ortak yaşama biçimi** bulmak ve onun aracılığı ile bireyin toplumla birleşmekle birlikte, yine kendinin efendisi olarak **eskisi kadar özgür** kalmasını sağlamak"[2] için duyulan gereksinmeyi dile getirmektedir. Başka bir deyişle Rousseau insanın doğaya uygun olarak bağımsız kalmasını sağlayacak bir toplumsal ilişki biçimi bulmak zorundaydı. Buradan açıkça anlaşılacağı gibi, "doğa" veya **akıl ile tarih** arasında aracılık yaparak toplum insanını gerçek bir kişilik olarak ele alması beklenen sözleşmeye dayalı politik biçimcilik, **doğal** veya **apriori** (başlangıçtaki) **özgürlüklerin a posteriori** (sonradan) dönüşümünden veya tarihsel **kopyasından** başka bir şey olmayan **politik özgürlüğü** temellendirmek için dışardan empoze edilmiş bir araç olmaktan öte geçmemektedir. Devletleri "büyük yapay kitleler" olarak tanımlayan bu temellendirme aracının kendisi de gerçekte "yapay" ve doğaya aykırıdır.

Toplum Sözleşmesi'nde önerilen "eşitlik" tanımının sonuçlarını ele almak istiyoruz. "Sosyal Anlaşma" insanlar arasında öyle bir "ahlâkı ve **yasal eşitlik**" kuruyor ki, "güçte ve yetenekte eşit olmasalar bile, **uzlaşımsal** ve hakka bağlı olarak **herkes** eşit oluyor."[3] Kısaca bu eşitlik, **uzlaşımsal yapay**, ya da pozitif (kamu) hukukla temellendirildiği ölçüde ahlâki ve yasaldır. Başka bir deyişle, buradaki **biçimsel** eşitlik ya da **yasa önünde eşitlik, doğal** özgürlüklerin bir kopyası olan **formal**, ya da politik eşitlikten başka bir şey değildir. Ve doğal özgürlüklerde eşitlik özgürlüğün bir fonksiyonu olarak tanımlanır, ama bunun tersi doğru değildir! Marx, **Yahudi Sorunu Üzerine** adlı yapıtında —yapıtın kendisi ilhamını, toplumsal eşitliği ustaca ve derinlemesine irdeleyen Rousseau'dan almıştır—**eşitliği "başkalarının haklarına zarar vermeyen her şeyi yapmak için insanın sahip olduğu güç"** olarak tanımlayan 6. maddeyi incelerken, çok zekice bir eleştiri getirerek, bunun "insanı **monad** gibi izole ederek ele alan bir özgürlük sorunu"[4] olduğunu söylemiştir. 6. madde 1793 Fransız Anayasası'nın "en radikal" ve Rousseaucu maddesidir.

Marx şu sonuca varıyor: "Vatandaşlık haklarından **ayrı olarak** ele alınan insan haklarının —bunlar aslında 'doğal' haklardır— medeni (sivil) toplumun üyelerinin haklarından başka bir şey olmadığı anlaşılır" ve burada sözkonusu olan insan "kendi özel çıkarları ve kanıları içine hapsolmuş, **topluluktan ayrılmıştır.**"[6] Böyle bir eşitlik veya **adalet özgürlüktür** ve açıkça görüldüğü gibi tez anında antiteze dönüşmekte ve temeldeki yetersizliğin mantıksal çelişkisini ortaya çıkarmaktadır. Çağdaş eleştirinin ışığında, Rousseau bu yetersizliğin kapanına sıkışmış görünmektedir. Örneğin, tek yanlı bile olsa, Kelsen'in (1881-1973; Neo-Kantizm'den etkilenmiş Alman-Amerikan hukuk düşünürü. **Genel Hukuk ve Devlet Teorisi**—1943) Rousseaucu demokratik "özgürlüğün" "başlangıçta varolan anarşik eğilimi" diye dile getirdiği eleştirisini anımsayalım.

Rousseau'nun eşitliğin ana sorununa getirdiği apriori çözümün, başka bir deyişle, değer **eşitsizliklerinin** veya bireysel empirik eşitsizliklerin **orantılı** oluşunun safdilliğinden doğan kısırlığı bugün açığa çıkmıştır. Bu çözüm, **eşitlik veya orantılı olmayı, doğal hak** ile eşdeğer veya bireyin toplum öncesi doğal özgürlükleri ile eşdeğer olarak kavrayan bir anlayış üzerine kurulmuştur. Böyle bir eşitlik kavramı, **herkesin** yasal eşitliğini veya indirgenmiş haliyle, politik-doğal özgürlüğü temellendirmek için yeterli değildir ve gerçek özgürlük veya **herkes** için özgürlük olmaktan çok uzaktır. Politik-doğal özgürlük soyut toplum öncesi özgürlüktür, "özel teşebbüsçü", **cesur, burjuva**, taraf tutan, burjuva **sınıfı** özgürlüğüdür ve özde özgür olmamaktır. Bunun anlamı şudur, değer ile olgu arasında **aracı**

bulunmamaktadır ve olgusal, somut bireyin yapısını tam olarak açıklamak mümkün değildir, çünkü **doğal hak teorisinin ışığında, apriori** biçimde ele alınan eşitsizliklerin orantılı oluşu ilkesi buna imkan vermemektedir. (Bak 5, II, 7 ve Açıklama 4)

Bu bilinçsizce önerilen özgürlük ve adaletin dengesizliği teorisidir ve "burjuva demokrasisi" modellerinden biri olan Rousseaucu "kaynaşmış toplum" varsayımının öncüllerini geçersiz kılmaktadır. Kant bu ideolojiyi kendine maletmiştir, yalnız daha anlaşılır yapayım derken, hiç kuşkusuz beter etmiştir. "Doğuştan eşitlik bağımsızlıkla aynıdır" diyerek varsayımsal öncülünü koyan Kant, buradan şu mantıksal sonuca varmıştır: "Birey diğerleriyle birlikte topluma katılırken (bunu engellemek mümkün değilse), herkesin kendine ait olanı **korumasını** öngörür." Buna bağlı, salt biçimsel ve negatif olan **yasa** kavramından şu çıkarımı yapar: "Her yasa **yalnızca** her bireyin özgürlüğünün **kısıtlanmasından** doğar." Kant'ın böylelikle oluşturduğu çözüm, "doğal olarak" bağımsız apriori insanın ve toplum öncesi oluşu nedeniyle kazandığı **ayrıcalıkların** (doğuştan bağımsızlık-eşitlik!) öyküsüne dayalı, **yetkin** bir özettir.

Burada amaç **her** bireyin toplum içinde **zaten** kendine ait olanı **korumasıdır!** Açıkça görüleceği gibi eğer **toplum sonradan kurulmuşsa** (aposterius) ve özce önemli de değilse (eğer kaçınamıyorsan topluma katıl!), herkes değil, "**bütün**" toplum değil, **yalnızca bazıları** bu ("görünüşte") toplumda, **bireysel farklılaşmaları mutlak kılan doğal bağımsızlığın** onlar için elde ettiklerini **koruyabilir.** Bunu daha iyi nitelemek için Solari'nın[7] çok doğru olarak yaptığı gözleme bakalım: "Rousseau için toplum sözleşmesinin anlamı, devleti ve doğada varolan özgürlüğü reddederek, yeni bir ahlâk öğretisinin ve toplumsal düzeninin yaratılması olduğu halde, Kant doğal yasal düzene hiçbir yenilik katmaksızın onu sağlamlaştırmaya ve daha yetkin, daha akılcı bir biçim vererek, gerçeklik kazandırmaya çalışır."

İsim ve sıfatıyken (kişisel mallar) iki ayrı isim olarak kullanılan **metafizik ikilinin**, yani **kişiler ve mallar** terimlerinin Rousseau tarafından yasallaştırılmasını karşılaştıralım (gerçek ve kesin bireyselleştirme). Daha ileri gitmeden geleneksel burjuva yasalarının "mülkiyete" tanıdığı **mutlaklık**, soyutluk ve insanlık dışı olma gibi özellikleri gözönüne alalım ve "mülkiyeti" nasıl insan özünün —doğanın insanı, **apriori insan** (birlikte getirdiği "kutsallıkla" beraber) teorik kesinlikle belirlenmiş sıfatı olarak ele aldığını görelim. Bu anlamda **hak**, artık **ayrıcalık** olarak açığa çıkmaktadır ve evrensel değer talebini yokederek hakkın potansiyel özünü oluşturan adaleti kuracak olan **her** bireyin ayrı ayrı talebini de ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle çağdaş eleştirmene göre **ayrıcalıkları olan kişi**, ahlâki, yasal, burjuva, sınıf ideolojisi içinde en tipik, en yoğun çelişkiyi gösterir, çünkü birey-değer bütünü içinde kişi ayrıcalıklı olursa, değer yokolur!

Bu açıdan bakıldığında, akıl ve tarih veya deneyim arasında bir arabulucuyu temellendirmek amacıyla Rousseau'nun önerdiği toplum sözleşmesi, özel kişi sözkonusu olduğunda yararsız kalmaktadır, çünkü burada özel, **salt akıl, apriori,** doğuştan ("doğa"!) akıl gibi akılcılık kavramından türetilmektedir ve akıl ile toplum arasında yalın bir çare, "yapay" bir aracı olmanın ötesinde mutlak **posterius** olarak tarihsel eylemi sosyal eylemi kavrayamamaktadır. Yalnız bunun bir sonucu olarak **salt**, ya da **tarih ötesi** akılcılık ayracını bir tarafa bırakarak **maddeci veya tarihçi akılcılığı** ele almak eğilimi ortaya çıkmaktadır. Bu, **toplum** içinde akıl ve deneyim arasındaki orta terimin **toplumsal** değer olarak tanımlanmasına izin vermektedir Doğal hak teorisinde ve sozleşme teorisinde orta teri-

min ıflas etmesı, yukarıda sözü edilen çelışkilere ve yetersizlıklere yol açmıştır.

Genelde "doğal hakkın" yüzyıllar boyu gerçekleştırdığı devrimci işlev ve her şeyden önce polıtık boyun eğişın belirlediği toplumsal gerçeğın ideolojik düzeyde değişimi ıçin yaptığı katkılar hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu, (daha geriye gitmeye gerek yok) Pufendorf'la ve onun **Hıristiyan bireyselliği** ile başlar ve Locke, Rousseau ve Kant ile sona erer. Hıristiyan bireyselliğinde herkes ozgürluk hakkını, kendısiyle **tanrıda eşit** kim varsa, onun gücünden alır. İnsan eşitliği konusunda son talebı dile getıren Locke, Rousseau ve Kant ise, "doğal" haktan doğan insancıl eşitliği ya da Hıristıyan eşitliğini "medeni hak" veya polıtık hak temeli üzerine kurmaya çalışırlar. Polıtık hakkın ortaya çıkışıyla, toplum sözleşmesinde belirtildiği gibı "halk iradesinın ifadesi" olarak kabul edılen "yasa", "kral buyruklarının" yerini alır. Burada "tanrıya benzeyen" "insan doğası" kavramı, Platonık-Hıristiyan, **apriori** dinî ve metafizık özellıklerini korumakla birlikte laik bir işlev yüklenerek, en ust noktasına ulaşır ve bu nokta da antık kentlerde bilinmeyen ortak insandan üretilen bir **evrensel insan** kavramıdır. Bunların inkâr edilemez olduğunu kabul etmekle birlıkte, öte yandan şunu da görmemezlikten gelemeyiz, doğal hak metafizik, ideolojık döngusünü tamamlayıp, soyut akılcılığa ulaştığında, tarıhsel olarak tükenmişti ve bugün görüldüğü gibi, **bireyselleştirme** sonucu, akıl ile tarıh arasında daha fazla aracılık yapabilmekte yetersiz kalıyordu. Aynı yetersizliği tarıh sürecini kavramakta da gosterdiği için bundan boyle ideolojının devrimci işlevi, somut ve maddeci bir akılcılığın eline geçecekti. Ancak bu akılcılık, tarıhsel, deneysel ve sosyolojik bir insan kavramı, kişi kavramı geliştırecekti.

4

Hıristiyanlığın "soyut insan kültünün" önemlı örneklerinden biri Locke'un **emeği** doğal hak ile temellendirmesıdır. Sosyal reformıst eleştiri denilen alanda öylesıne çok anlamlı bir karmaşaya yol açtı ki, bu nedenle bir parantez açmayı uygun bulduk. **Deist** (tanrının dunyanın dışında olduğuna ınanan), veya tercih edılırse, "mantıklı" theist (inanan) Locke'un kavramına göre **emeğin kendisi kişinin malıdır** ve burada kişi, insanın (tarihsel olarak) topluma katılmasından önce varolan **doğal** veya doğuştan ve **salt akılcı hakların öznesidir.** Locke şöyle der: "Kendı varlığını sürdürmek ve rahat etmesini sağlamak ıçin **emek harcayarak gördüğü her iş ... bütünüyle kendisine aittir** ve **herkesle ortak** bır mülkiyet **değildir.**" Böylece "emek", "yaşam", "kışısel ozgürluk" ve "mal" gıbi bır "mülkiyettir". Ve "hak"-"**bu hakların**" karşılıklı "korunmasını" amaçlayan, ancak sonradan gelen "sozleşme" ile "polıtık topluluklarda" bir araya gelmiş, "doğal olarak ozgür ve bağımsız insanlara" özgüdur. İlk bakışta goruleceği gıbı, Locke'un doğal hak kavramı altında **işgücünü** veya "emek vererek ış görmeyi" **kişinin "mülkiyeti" ve "hakkı"** ile eşanlamlı tutması, işgücünün **özel** bir şey ve dolayısıyla bireyler arası ilişkilerde keyfi bir durum olarak ele alan **burjuva** ekonomik işgücü kavramının en genel, ya da **felsefî** temelını oluşturur. Kısaca dendiğinde, işgücü **değiş tokuş** edılebılen bir nesne, bır **metadır** (ve Locke'un savunduğu gıbı, yalnızca **ekili** toprakta **özel** mülkiyetın temeli değildir). "Sınırları içinde işgücünün alınıp, satıldığı ve bizim araştırdığımız bu alan, gerçekte **doğuştan insan hakkının tam bir cennetidir.**"[1]

Locke'un doğal hak teorisini en tıpık yanıyla yansıtan bu kısa ıncelemeden bile, kışiyı saf doğal veya akılcı hakların oznesi olarak ele alan kavrayıştan bugün

duyulan hoşnutsuzluğu kanıtlayacak bir pay çıkarabiliriz. Özellikle, emek, yani kişinin yaptığı belirli bir iş ile, bu işin bir **meta**, bir **nesne**, kısaca **insanın dışında** bir şey olarak ele alınması arasındaki açık çelişkiye bakın! Yukarda Marx'tan yapılan alıntıda açıkça görülen bir antinomidir bu. **Sosyalist bir talepte** bulunduklarını iddia eden sosyal reformistlerin veya sosyal liberalistlerin, nasıl bir çelişki içinde olduklarını ve nasıl boşuna uğraştıklarını görmemek mumkün değil çünkü onların sosyalist talep dedikleri, pratikte bile, ancak doğal hak teorisinin **Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'ne ek** olabilir. Doğal hak tanımına hemen gerekli eleştiriyi getiren Marx'ın dediği gibi bunlar "vatandaşlık haklarından **ayrı** olarak duşünülen insan haklarıdır."[2] Şurası açıktır ki, eğer emeği, kişinin başlangıçta varolan doğal hakkı olarak tanımlayan Locke kavramından hareket edersek Rodolfo Mondolfo'da olduğu gibi, örneğin ve artı emek ile artı değer kavramını "doğal hakkın çiğnenmesi" olarak alırsak, buradan ancak kapitalist emek sömürüsünün **derecesini sınırlamaya** veya bu sömürüyü **zapturapt altına almaya** çalışan taleplere ulaşırız ki bunlar reformistlerin "yasal engeller" denen iş saatleri, ücretlerin düzeyi gibi **insancıl** amaçlarıdır. Ama hiçbir zaman sömürünün kendisini ve ortadan kalkmasını hedefleyen taleplere ulaşamayız. İşgücünü satın alan sermaye sahibinin **doğal** hakkı, emeğini satan işgücü sahibinin doğal hakkını her zaman dengeleyecektir.

Başka bir deyişle, nasıl olur da, Mondolfo ve daha birçoğunun iddia ettiği gibi, artı değer ve kâr, mantıken "**bölüşmede** adaletsizlik" olarak açıklanır, eğer üretici işgücü doğal hak teorisine göre **özel** ise, yani kişi olarak işçinin mülkiyet ve hakkı ise ve istendiğinde ürünlerden feragat edebilirlerse? Bu açıdan bakıldığında, ürünün "**toplumsal** bölüşülmesi" "saçmalıktır" ve Marksist artı değer için de mümkün değildir. Bunun nedeni, Benedetto Croce'nin duşündüğü gibi, her ikisinin de "ekonomi içinde" bulunuşu değildir, tam tersine onlar **zaten** doğal hakkın veya soyut insanın metafizik (dinî) kültü içinde olduklarından, Croce ile aynı "ruhsal felsefeyi" paylaşmaktadırlar. Locke'un doğal hak teorisinin, gerektiği kadar ciddi, ama çocuksu ve durgun bir eleştirisi için Heinrich Rommen'in **Die ewige Wiederkehr des Naturrechts** (Doğal Hakkın Ebedi Geri Dönüşü; Münih, Kösel, 1947, s. 91) adlı yazısına bakın. Burada "bireyselliğin" özelliklerine karşı eleştiriler yöneltilmekte ve **commutatif adaletin** veya değiştokuşun aşırı egemen olduğu ve benliğe bağlı çıkarların, **distribütif** (dağıtımcı) **yasal adaletin** ve ortak çıkarların veya toplum refahının üstünde ve karşısında yeraldığı söylenmektedir. Bu çocuksu ve mantıksal sonuçları çıkarmayan bir eleştiridir, çünkü Locke'un çıkardığı bireysel, kişinin benliğine bağlı haklarının[3] olgusal kataloğuna, varlığın metafizik ve ahlâki düzeni adına karşı çıkan çağdaş bir doğal hak teorisyeni tarafından yazılmamıştır, ama yazar yeni-Thomasçı bir katolıktir.

5

Rousseau'ya geri dönersek, söylenmesi gereken çok şey olduğunu görürüz. Öncelikle Rousseau'nun bize bıraktığı **pozitif** mirası araştırmalıyız ve özgün felsefî politik **sorunsalından** tam olarak ne kadarının (burjuva devrimi sürecinde) tarihsel olarak tüketilmeyip, daha sonraki tarihsel planda verimli bir maya ve yol gösterici bir unsur olarak daha değişik bir felsefî politik yöntem içinde eridiğini bulmak zorundayız. Yukarıdaki eleştirimizde gösterdiğimiz gibi, özgün ruhanî ve insancıl, kısaca **apriori bir çözümün** yöntemi artık çökmüştür ve tarihsel olarak tüketildiği için geri döndürülemez. Asıl ilgi çeken, **Rousseau'ya özgü sorunların** ne

kadarının, bugün hâlâ **gelişmesini sürdüren** modern **demokrasi** surecinde varlığını sürdürdüğüdur. Ve demokrasi süreci aynı zamanda bılimsel sosyalizmin de sorunsalı içindedir. Yapmayı önerdiğimiz araştırma, sosyal liberal geleneğin, **dıştan ve mekanik** bir yöntemle **sosyalist** talebı Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesı'ne (Bildirge'nin göreli, yan tutan, tükenmiş Rousseaucu içeriğine) formal bir **ek** olarak indirgemesinden **çok daha değişik bir şeydir**. Bu indırgemeye dıştan ve mekanık dedik, çünkü **demokratik** talep içinde korunan, tarıhsel olarak tüketilmemiş belirli unsurlar bu indırgemeye **izin vermemektedir**. Demokratık talep Rousseau'da kendini gosterir ama Locke, Kant ve Humboldt'ta yoktur. Başka bir deyışle, özellikle **liberal** talebi olan düşünürlerde ve burjuva, parlamenter, anayasal devletin özünü somutlaştıran Rechtstaat'ta yoktur.

Şımdi kısa da olsa, Kant ve öğrencısi Wilhelm von Humboldt (1767-1835; polıtik felsefe düşünürü ve dılbilımci. İdealist bir tarih görüşüyle bireyci humanizmi birleştirmiştir.) ıle ilgilenmek istiyoruz. **Kanun devleti** denilen Rechtstaat'larına ve altında yatan varsayımlara bir göz attığımızda, bunun **tek** amacı, yasal düzenı garantı etmek ve özellikle vatandaşların kişisel özgürlük ve mülkıyet haklarını korumak, Humboldt'un deyımiyle "güvence"[1] altına almak olan bir devlet şekli olduğunu görürüz. Bu anlayış, her ıki düşünürü de, tipik Rousseau özellikleri gösteren, demokratık ve toplumsal eşitlik veya sosyal adaletçi bir talebe karşı ilgisiz kıldığı halde ilgileri yalnızca lıberal demokratik veya libertariyen bir burjuva talep üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlk bakışta görüleceği gibi, Kant'ın insan emeğini, yukarıda sozünü ettığimiz gibi hiçbir saygınlığı olmayan, yalnızca pazarda bir fiyata sahip bir eylem olarak gören negatif anlayışı sosyal adalete karşıdır (Kant'ın liberal sisteminde bunun yasal sonuçları için bak Açıklama 3).

Buradan karar vermemiz gereken noktaya geliyoruz: Rousseau'nun sorunsalında 1789 Bildırgesi'nde tüketilmeyen daha ne kalmış olabilır? Kısaca, Rousseau burjuva devrimini tarihsel olarak nasıl aşar? Marx'a göre burjuva devrimi en yetkin ve temel yansımasına Kantçı **Rechtslehre** içinde kavuşur. Rousseau daha sonraki ve şimdikı modern demokrasinin gelışmesine ne katabilir? Bu konuyla daha önce de karşılaşmış ve doğal hakkın **apriori** çözümünü eleştirinin ışığına tutmuştuk: Çözüm formülünü şimdi çok soyut bularak, sorunsalın tarihsel verimliliğini sürdürmeye uygun gormemiştik. Rousseau'nun özgün sorunsalının özünü oluşturarak yaşayan konu, **eşitsizlikler, yani sivil veya toplumsal değer farklılıkları ve bireysel olgusal farklar üzerine kurulmuş evrensel bir orantılı oluştan doğan bir eşitliğin akılcı kavramı idi**. Bu sosyal adaletçi olmakla birlikte tek bır düzeyde olmayan bir toplumun kavranmasıdır.

Bu toplum kendi içinde ve kendisi için, toplumsal farklılıkların ve kişisel değer farklarının (güç, yetenek vs.) evrensel orantılı oluşundan ibaret olan bir eşıtlığı veya adaleti gerçekleştirecek biçimde kurulmuştur. Orantılı oluşun evrenselliği, "toplumsal bütünün ortak gucünden" kaynaklanmaktadır ve gerçek egemenlik, yani iktidar bu bütünün elındedır - kendısi için ve kendi içinde bir toplum... Bununla birlikte, bu tür bir toplumun özgun toplum sözleşmesine ve doğal hakka dayalı yapısı, tanık olduğumuz gibi toplumun bütününü oluşturan **bireylerin** yalnızca bır **kısmının**, yalnızca bir sınıfın, burjuvazinin haklarını ve değerlerını korumaya izin verdi ("bütün ortak gücü ile her toplum üyesinin **şahsını ve mallarını** savunacak ve koruyacak bır toplu yaşama bıçimı bulmak")[2]. Bu toplumda toplumsal kitlenin "genel" iradesi ve "halk" ıktidarı gibi anahtar kavramların çelişkide oldukları görüldü. Yine de olumlu katkısını görmek mümkün,

özgün demokratik Rousseau sorunsalı, kendine özgü, birleşmiş egemen kitle radikal kavramı ile ve belirleyici, akılcı, yapay, tarihsel karakteri ile, doğal hak teorisinin akılcı, doğal, **apriori** formülasyonunu yıkmak için bir tehdit oluşturmaktadır ve bu tehdit de Kant'tan gelmemektedir!

Böylece Rousseau'nun ortaya çıkardığı sorun, bireyin kendisinin toplum tarafından tanınması veya toplumsal değerlerin bireysel yeteneklerle evrensel olarak orantılı oluşu, kısaca sosyal adaletçi özgürlük sorunu, bugün de, burjuva devriminden sonra bile gerçek bir **sorun** olmakta devem ediyor ve hâlâ tam bir çözüm bekliyor. Modern demokrasinin tarihsel ideal gelişim sürecinin karmaşık yapısı içinde bu sorunun nasıl çözüleceğini ve Rousseau'nun akılcı, soyut, kendiliğinden istekli ve ruhsal insancıl yönteminden çok değişik bir yöntemin soruna tam bir çözüm getirip, getirmeyeceğini göreceğiz.[3] Yukarıda somut veya maddeci akılcılık olarak nitelediğimiz bu alternatif yöntem, bilimsel sosyalizmden, Marksist-Leninist sosyolojik yöntemden başkası değildir ve geleneksel, Rousseaucu humanitarianizmin yararsız sınıflar arası ilkesinin yerini almaktadır. Bu yöntem sınıf ve sınıf mücadelesi ilkeleriyle bütün ütopyacı "sosyalizmi", revizyonist "Marksızmi" veya sosyal liberalizmi saf dışı etmektedir.

NOTLAR:

1.

1. Marx, **Kapital**, c. 1, (Moskova: Progress, 1965), s. 79.
2. Age., s. 76
3. J.-J. Rousseau, **Emile, ou education**, (Bütün Eserleri 4, Paris, Gallimard, 1969), s 493, 523.
4. Age., s. 600-601.
5. Age., s. 632.
6. Age., s. 523 not.
7. Age., s. 614.
8. Sören Kierkegaard (Oxford: 1938), s 370.
9. **Emile**, yukarıda belirtilen, s. 595-596.
10. Rousseau, **Julie ou la nouvelle Heloise**, 8. mektup (Bütün eserleri 2, Paris: Gallimard, 1961), s. 612.
11. Rousseau, **Du contrat social**. (Bütün eserleri 3, Paris: Gallimard, 1962), s. 360.
12. Age.
13. Age., s. 362.

2.

1. Kant, **Metafizik Ahlâkın Temel İlkeleri**, 1785, 2. Bölüm.
2. Age., 1. Bölüm.
3. Age., 3. Bölüm.
4. Age.
5. Age., 1. Bölüm.
6. Age., 2. Bölüm.
7. Age., 3. Bölüm.
8. Kant, **Salt Aklın Sınırları İçinde Din**, 1793, 2. Baskı için önsöz.
9. Age., 1. Bölüm.
10. **Temel İlkeler**, yukarıda belirtilen, 3. Bölüm.
11. Age.
12. Age., 2. Bölüm.
13. Age.
14. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, 1788.

15. Kant, **Metafizik Ahlâk**, 1797, **Erdem Teorisinin Temel Elemanları.**
16. Age., Giriş.
17. "Teoride iyi ancak pratikte değersiz olan sıradanlık üzerine", 1793.
18. Giriş, yukarıda belirtilen.
19. **Temel İlkeler**, yukarıda belirtilen, 2. Bölüm.
20. Age.
21. Age.

3.

1. Rousseau, **Discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité**, (Bütün eserleri 3, Paris: Gallimard, 1962), Sonuç, s. 193-194.
2. **Du contrat social**, yukarıda belirtilen, s. 360.
3. Age., s. 367.
4. Marx, **Yahudi Sorunu Üzerine**, Toplu eserleri c 3, Londra Lawrence and Wishard, 1975, s. 162.
5. Age., s. 162.
6. Della Volpe bunu bir burjuva toplumu olarak çevirir.
7. Bak. not 2, bölüm 1.

4.

1. Bak. not 2, bölüm 1.
2. Bak. not 6, bölüm 3.
3. Locke "her insanın özel mülkiyetinin en güçlü koruyucusu doğal haktır ve bu hakka uyulmadığı sürece, hiç kimsenin malına sahip çıkması ve kendi çıkarlarını gütmesi mümkün değildir", John Locke, **Doğal Hak Üzerine Makaleler**

5.

1. 1 Haziran 1792'de Foster'e yazdığı bir mektuptan. "Güvenliğin korunması... istisnası olmayan bir devlet örgütü işidir. Eğer devletin faaliyeti çok fazla artırılırsa, özel teşebbus önyargılı biçimde sınırlanmış olur ve tekbiçimcilik ortaya çıkar ve tek bir sözle, insanın formasyonu zedelenmiş olur."

   Burada iki temel tez ortaya atılıyor· 1) "Vatandaşların iyiliği için devletin gösterdiği olumlu ilgi, insanın kişiliğini ve bireyselliğini zedeler." 2) "Vatandaşların guvenlığını sağlamak için devletin gösterdiği olumsuz ilgi, devletin varoluş amacını belirler."

   Kant ile ilgili olarak Solari'nın yaptığı şu tarihsel gözlem ilginçtir: "Ahlâki despotizm (baskıcılık) konusunda Kant kesin ve şert bir tavır alıyor ve bunu hem kendi ulkesinin kişisel, empirik, aydınlanmacı biçimi üzerine yapıyor (Humboldt'un başkaldırdığı babacan devlet), hem de Rousseau'nun akılcı, demokratık biçimi için yapıyor. Bireysel mutluluğu veya toplum ahlâkını şiddet kullanarak gerçekleşirmeye çalışan devlet, amacına ulaşamıyor ve baskıcı oluyor... Doğal ve ahlâki gereksinmeleri içinde insan kişiliği Kant için mutlak bir değere sahiptir ve bireyin özgür ve dolaysız (baskı görmeden) davranışının dışında ne var olabilir, ne de gelişebilir Adetâ dini bir kült haline gelen insan kişiliği konusunda Kant kendini aşırı liberal ve bu nedenle de anti-demokratık görebilir. Kant, demokratık doktrinde varolan toplumsal eşitliği kabul etmez... Biri (Locke'un empirik liberalizmi) ekonomik içeriği olan bir sınıf liberalizmi olduğu halde, diğeri (Rousseau'nun ahlâki liberalizmi) yasalarla belirlenmeyi amaçlamayan bir devlet liberalizmidir. Liberal düşünce Kant'ta evrensel bir yasal biçim kazandı... Kant eleştirisi... özel bir sertlikte aydınlanmacı despotizme karşı gelişti... bireyi koruyan devlet baba uygulamasına karşı.. Kant'ın yasaların uygulanmasına dayanan devleti, Rousseau'nun ahlâksal politik evrenselliği ile karıştırılmamalıdır çunkü Rousseau; devlet aracılığı ile yeni bir akılcı düzen kurmak için bireyin özgürlüğünü ve doğal hakkını kabul etmektedir ve böylece bütün kişisel özellikler erirken, birey hakkını bu düzenden almaktadır.

   Bu gözlemleri açıklıkla ama yanlışlar yaparak (modern demokrasinin liberal demokratık sorunsalı içindeki çelişki açığa çıkmıyor) dile getiren Solari, bir Kantçı olarak, doğal hak

teorisini savunan çağdaş yeni-Thomasçılara (Rommen) ve Hegelci devlete tapanlara göre çok daha iyidir. Bizim amacımız açısından burada şu noktalara işaret etmek yeterlidir: Locke liberalizmini bir sınıf liberalizmi olarak ele alıp, aynı özelliği Kant liberalizmi içinde inkâr etmenin ne tarihsel ne de felsefî bir önemi vardır Soları şunu iddia ediyor: "Kant teorisi ile liberal devlet, bir dönemin veya bir sınıfın devleti olmaktan çıkıyor ve hem deneyci (empirik), hem de akılcı yanıyla insanın sonsuza kadar tatmin olacağı bir devlet oluyor." "Kant'ın genellemeleri ve bireyselleştirmeleri, ya da doğal hak teorisinin sistematik ve mantıksal temellendirmeleri, burjuva bireyde gizli olan soyut ve 'kutsal' insanın iç mantığını, dogmatik bireycilığın iç mantığını açığa çıkarmaktadır. Aynı şey Rousseau için de geçerlidir, tabii doğal hak düzeninden kopan toplumsal eşitlikçi sorunsalı da gözönünde tutarak. Görece bir ahlâki politik evrenselliği de birlikte getiren merkezi (demokratik) halk egemenliği iktidarına karşı yöneltilen geniş suçlamalar ile, az, ya da çok aydınlanmacı despotizm arasında ortaya çıkan büyük karmaşa, soyut, yasal, biçimci burjuva bakış açısının, sınırlarını belirlemektedir. Bu doğal hak teorisinin ve kesinlikle sınıf çıkarlarının felsefî olarak dile getirilişidir. Ve onlarla birlikte yokolacak bir karmaşadır. Aynı zamanlarda çok değişik biçimlerde devam etmek zorundadır ve bugün de "totaliter rejimlerin" genel politik özelliği olarak suregelmektedir ve Rechtstaat'ın temelindeki doğal hak ve sınıf çıkarları varolduğu sürece böyle olacaktır. (Demokratik sosyalist merkeziyetçiliğe karşı yapılan totaliter saldırı için) sosyalist yasallık kavramının incelenmesi gerekir.

2. Toplum Sözleşmesi.
3. Burjuva devrimci teknığı, "politik akıl" veya soyut akılcı volontarist (iradeci), ya da aydınlanmacı akıl ilkesiyle, gözönüne almadığı ekonomik gerçeklerin doğal sınırları karşısında güçsüz kalmakta ve toplumsal eşitsizliklerin nedenini kavrayamamaktadır. Rousseaucu Robespierre'ın portresini çizerken Marx bu konuyu çok iyi açıklıyor: "Politik aklın klasik dönemi Fransız Devrimi'dir. Toplumsal eşitsizliklerin devlet ilkesinden (ekonomik) kaynaklandığını gormekten çok uzak olan Fransız Devrimi kahramanları, toplumsal aksaklıkların politik kötülüklerden kaynaklandığına inandılar Bu nedenle Robespierre, büyük yoksullukta ve büyük zenginlikte salt demokrasi için bir engel gördü. Boylece bir Isparta ilkesi kadar yalın olan ilkeye ulaştı Politikanın ilkesi iradedir. Politik akıl ne kadar tek yanlı ve dolayısıyla yetkin olursa, o denli iradenin üstün gücüne (omnipotence) inanır ve o ölçüde toplumsal kötülüklerin temelini (ekonomik) keşfetme olasılığından uzaklaşır.

KAYNAK:

Galvano della Volpe, Rousseau and Marx and other writings, Lawrence and Wishart Ltd., Londra, 1978.

felsefe, kölecilik ve devrimci düşünce (rousseau, montesquieu ve zenci yasası üzerine)[1]

philippe barrier*
fransızcadan çeviren: kazım kızıltan

Gözler önündeki gerçeği görmezlikten gelerek kişi kendini nasıl filozof sayabilir? Nasıl olur da, hem kendini köleciliğe karşı ilan edıp, hem de, iğrenç ve tiksindirici ayrıntılarına değin köleci yasalar yapmış olan kendi ulusunun köleci gerçeğini ve pratiğini bilmezlikten gelebilir? Tek sözcükle, nasıl olmuş da, "Aydınlanma Çağı"nın ta ortasında Montesquieu ve Rousseau bir yandan köleciliğe karşı ateş püskürürlerken, öte yandan, Fransa'da, insanlık kategörisine dahil olup olmadıkları hâlâ tartışılmakta olan bir ırka mensup insanların hukuku isteme hakkının hukuk dışı sayılmasını yerleştiren bir yasadan hiç haberleri yokmuş gibi davranabilmişler?

Başka bir deyişle, nasıl olmuş da, o zamanki politik ve ekonomik yapının baş dayanağı olan kölecılığın hukuki ıfadesı **Code Noir** (Zenci Yasası) o çağın pek çok aydınlanmacısının gözünden kaçmış?

Sorumuz iki yönden güncellik taşıyor. Birincisi, Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümü arifesinde, o devrime esin kaynağı olmuş kimselerin tartışılmaz teorik rollerini hatırlarken, o kuramsallığın sınırlarını da çok ıyi bilmemiz gerektiğini hatırlatıyor. İkincisi, ve her şeyin ötesinde, felsefede sıkıcı bir retorikten daha başka bir şey arayanlar açısından Fransız Devrimi'nin pespaye ve bıktırıcı retoriğinin halen de devam etmekte olduğuna parmak basıyor. (Irkçı bir ideolojiye temel oluşturmuş Heidegger felsefesinin —düşüncenın sadece eski Yunanlılara ve onların yegâne meşru torunları "Cermenler"e ait olduğunu söyleyen— ölçütleri de ister istemez bu noktada akla geliyor.)

Tabii ki, felsefeyi bir bütün olarak suçlamamak için, her şeyden önce, dünyayı

* Fransız felsefecı; bu yazıyı özel olarak "Felsefe Dergısı" ıçın kaleme almıştır.

olduğu gibi ele alarak ve insanların tarafını tutarak, yani **evrensel olanı** seçerek yola çıkmak gerekir.

Montesquieu, anıtlaşmış yapıtı **Yasaların Ruhu Üzerine**'yi 1748'de yayımladı, bu kitabın köleliğe ayrılmış 15. kitabı, kölecilği açık bir şekilde ve ona temyiz hakkı tanımadan mahkum eder. Ne var ki, aynı yapıtın 8. kıtabının başlığı bu konuda hiç de öyle coşkuya kapılacak bir şey olmadığını gosteren niteliktedır: "**Aramızdaki** koleliğin gereksizlığı" evet, böyle demektedır Montesquieu ve kendı konumunu daha ilk cümlede ortaya koymaktadır: "Doğal kölelığı yeryüzündeki bazı özgül ülkelerle sınırlamak şarttır". Burada belli ki "bizim kolonilerimiz" işte o "bazı özgül ülkeler"den sayılmaktadır. "Zenci köleliği"ne ayrılan 5. bölümde Montesquieu (ne kitabın 1685 tarihli versiyonunda, ne de aynı bölümün 1724 tarihli yenı yazımında) tek kelimeyle olsun **Code Noir**'dan sözetmez. Düşünür her ne kadar kışinin "kendı yurttaşlığını satmasını içeren bir yasanın hukuki tutarsızlığını" vargücüyle kanıtlamaya çalışıyorsa da, "bizim sömürgelerimiz" olan Afrika ülkelerinde ve Antiller'de topraktan kopartılan ve sahipten sahibe bir eşya gibı satılan insanların mal gibi talan edilmeleri gerçeğine tek bir sözle olsun değinmez.

Aslına bakarsanız, koleliğin bu büyük muarızı, düşüncesini harika bir şekilde nüanslandırmasını bılmıştir: "Bazı ülkelerde doğal bir neden üzerıne kurulu olsa da, gerçekte kölelık doğaya aykırıdır."[2] "Bazı ülkeler vardır ki, oralarda, sıcaklık vücudu oylesıne zayıflatır ve cesareti oylesıne azaltır ki, o insanları ancak cezayla korkutarak zorunlu bır çalışmaya sevkedebilirsiniz. Buralarda kölecilik aklı daha az rahatsız eder."[3] İşte sıze, bazı ülkelerde aklın mantıklı ve doğal olabilmesine izin vermeyen ünlü "iklimler teorisi".

Daha kesin bir dille söyleyecek olursak, Montesquieu için önemlı olan gerçek koleliğin (örneğin "bizim sömürgelerımızdeki" kölelığın) kaldırılması değil de, sadece "bir yandan kölecilığin kötüye kullanılmasının, öte yandan da tehlikelerinin" ortadan kaldırılmasıdır.[4]

Köleliğın kotuye kullanılması ve tehlike oluşturması, Montesquieu'nun gözünde köle sahıplerinin köleler üzerınde cinsel amaçlar gütmelerıdir ve de kole sayısının artmasıdır. "Çünkü köleler toplumun doğal düşmanlarıdırlar ve onların sayılarının artması tehlikelıdır", bu bakımdan köle sayısının artması da köleciliğin kötüye kullanılması anlamına gelecektır. Dolayısıyla, Montesquieu "kölecilik karşıtı" tüm söyleminde, kölelerin uzuvlarının kesılmesini, zıncire vurulmalarını onemsiz görerek bunlardan hıç ama hiç sözetmez. (Oysa sözü geçen uygulamalar tesadufi olmayıp, en küçük detayına dek kayda geçirilirlerdi. Ayrıca "şu fiile, şu uzuv kesme cezası verilir" dıye de yasalarda yer alırlardı. "Yasaların destanı" Montesquieu'nün kafasında o denli büyümüştü kı, boylesine küçük detaylarla uğraşmaya vakti yoktu.)[5]

"Yasaların Ruhu Üzerine"de ifadesini bulan onca oloğanüstü bılgelik içinde Code Noir'a ve o Fransız sömürgelerinden Antiller'dekı zenci kölelığin acımasız (ve hıç kuşkusuz gaddar) gerçekliğine dair herhangi bir söz bulmaya çalışmak boşunadır; buna karşılık, örneğin, hadımlığın "kötü bır zorunluluk"[6] olduğunu bilmek ıçın yanıp tutuşacak Asyalı hükümdarlar "Yasaların Ruhu Üzerıne"yi ve onun kendıleri ıçın yeterince uzun olan bolümünü okusaydılar, bundan kendi çıkarları için nasıl yararlanacaklarını pek güzel göreceklerdi.[7]

Montesquieu'nün zekâ inceliklerini bır yana bırakalım ve biraz da Rousseau'ya bakalım. Rousseau'nun, hukuk kapsamında yerden yere vurduğu kölelık kurumuna şıddetle karşı olduğu yadsınamaz: "Kölelik hukuku koca bır sıfırdır,

sadece gayrımeşru olduğu için değil, aynı zamanda saçma olduğu ve hiçbir şey ifade etmediği için de öyledir" (**Toplum Sözleşmesi**, 1.Kitap, 4. Bölüm, s.70; ed.10/18, 1973).

Diğer bir deyişle, şayet Rousseau kendisiyle tutarlı olsaydı Code Noir'ın bir yasa olmadığını yüksek ve güçlü bir sesle söylerdi, çünkü "meşrulaştırılamayacak bir şeyi meşrulaştırmaya çalıştığı müddetçe hukuk, hukuk değildir".[8] Ne ki, Rousseau da, maalesef, ne Code Noir üzerine, ne de Afrika'daki ya da Amerika'daki kölelik üzerine hiçbir şey söylemez, "kendi çağında uygulanan gerçek ve yaygın kölelik olgusunu, köleliğin yasalarda ifadesini bulmasını, sessiz ve iğrenç bir şekilde gözardı eder".[9]

Kölelik üzerine herhangi bir teorik tartışmayı kesinlikle reddeden ve onu meşru saymak isteyen her türlü girişimi kararlı bir tarzda mahkûm eden bir insanın sözünü ettiğimiz bu suskunluğu acaba nereden gelmektedir? O zamanın Fransasında uygulanmakta olan kölecilığın ve köle ticaretinin görmezlikten gelinmesinin nedeni ne olabilir? Üstelik de, bu kölecilik uygulamaları "dört serseri ve bir gemıcıyi değil de mılyonlarca insanı ve sayısız denızcilık kumpanyalarını ilgilendırdığı ve **Fransa'nın toplam ticari faaliyetinin üçte ikisinden fazlasını kapsadığı**" halde Rousseau niçin susmuştur.[10]

İşte sorumuzun yanıtı tam da bu noktada, bu denli yaygın ve yoğun kolecilığe karşı kör kalma noktasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü sıyasi zorbalığa en keskin bir şekilde karşı çıkan bırısının gözünden kaçan, gelişmekte olan burjuva ekonomısının çarklarının en önemli parçalarından bırisidır. Gerçek bir körluk ya da ard nıyetlilik? Her ıki durumda da, Rousseau'ya vicdan rahatlığı içinde köleliği gözardı ettiren ve bizzat kendı problematığından (hukuk köleliği kabul etmez) kaçmasına yol açan ve (bugün bize utanç verici gözüken) köleliği "içten, kesin ve ard duşüncesiz olarak insanların eşitlığını kabul etmekte ve bu eşitliğın karaderilileri de kapsadığını belırtmekte" onu kararsız kılan faktör de budur.[11] İstisnasız tüm insanların insan olduğuna tam ve kesin bır şekilde karar verebilmek için, bizden haylı uzak olan o yaşadıkları diyarlara (Mısır'a, Afrıka'ya, Karaibler'e, Florıda'ya...) gözlemci göndermelıyız, "bir Montesquieu, bir Buffon, bir Dıderot, bır d'Alembert, bır Condıllac... gibı örneğın... Şayet böyle gözlemciler, orada karşılacakları hayvanlardan bır bölümünün insan olduğunu, dığer bir bölumünün de canavar olduklarını söylerse, onlara inanmak gerekecektir."[12]

"Karakterlerı ve **renkleri** ıtıbarıyle garıp olan tüm Afrıka ve onun birçok insanı halen inceleme konusudur."[13] Fakat, bunu yukarıda açıklanan Aydınlanma çağı kahramanlarının ışığıyla yapmayı beklerken şüphe durumunda... karar vermekten çekinelim!

Büyük olasılıkla, bu çekıngenlik Rousseau'nun ınsanların böylesine "taşınır eşya" olarak alınıp satılmasına acılen ofkelenmemesini getirir, çünkü ne olursa olsun, o devırde resmi olarak "Hint parçası", "Abonoz tahtası" terimlerıyle nitelendirilen bu "ticaret"ın ınsanlığından emin değildirler.

L.Sala-Molins'ın yadsınamayacak iddialarının bütününü gözönüne almadan (fevkalâde eserinin tamamını okumak yapılacak en iyi şeydır) onun Rousseau'nun polıtık kaygılarına, bu kaygıların gerçek boyutları içinde ışık tutan vargısından bahsedeceğiz. Sözkonusu polıtik kaygılar tarıhsel olarak 1789 devriminin oluşumuna kuşkusuz ki katkıda bulunduğu ölçüde devrimcidirler. "Gerçekte, 1789 ve sonraki yılların devrımcıleri Rousseau'yu çok iyi okudular. Zincırlerini kırması ve zorbalıktan kurtulması gereken köleler olarak bizzat kendilerini görü-

yorlardı. Robespierre'in doğruladığı da budur: "Biz tabiatın arzularını yerine getirmek, insanlığın kaderini yaratmak ve de felsefenin umutlarını gerçekleştirmek istiyoruz. (...) Fransa eskiden kölelerin ülkesi, bütün halkların zafer yolunu aydınlatarak, ulusların modeli ve ezenlerin korkusu haline gelmelidir." (17 Pluvios An II. Nutuğu)

Rousseau için sözkonusu olan yalnızca politik rejimdir. Denebilir ki, Rousseau'nun antiköleci söylemi bir eğretilemedir... Madem ki o gerçek çağdaş köleliği hesap dışı tutar —kulların prense boyun eğiş istiaresi— hedeflenen sadece ve sadece o anda görevde olan politik iktidarın ve bu yöndeki bütün teorilerin meşrulaştırılmasıdır. Bu görevin önemini inkâr etmeyeceğiz. Fakat şunu anlayalım ki, Rousseau için evrensel yurttaşlığı ilân etmek sözkonusu değildir. Çünkü dunyanın bir parçası ve orada yaşayan insanlar kölelikleriyle diğer bir dünyanın gelişmesine katkıda bulunmaktadırlar...

Montesquieu'de olduğu gibi **toprağımızda** tiksinç olan (zorbalık, kölelik) başka bir yerde mübahtır, —özellikle böylece temizlenmiş güzel bir politik yapıya ekonomik temel dayanak olarak hizmet ettiği zaman. Gerçek kölelik üstüne bu sessizliğin ve gerisinde Rousseau'nun, bazılarının yaptığı gibi "Fransızların kendi deniz ötesi sömürgelerini terketmesini hiçbir zaman istemeyişi"nin[14] altında "Antık Devir" yurttaşlığını geliştirme kuruntusu ve sevdası olduğunu iddia etmek çok ileri gitmek mi olur? Yani zenginliği yaratanların en azından bir kısmının köleliği üstüne dayalı bir demokrasi? Bu da sınıflar mücadelesi ve de toplumun sömüren ve sömürülenler ayrımı düşüncesine karşı sansür olarak görulebilir... Bu düşünce köleliğin (gizli, yani uluorta ilân edilmeden, fakat olduğu gibi kabul edilerekten) devam ettirlemsini engelleyebilir. Kısacası, zorbalıktan kurtulan "insanlar"a tam yurttaşlık, diğerlerine ("zenciler") sınırsız sömürü, kölelik.

Ve kim, "insanın insanı sömürmesinden" sözedecektir? Değil mi ki, kölelikte, sahip kendi çıkarı için hayvan ve taşınır eşya arası belirsiz bir şey çalıştırmaktadır, insan sömürüsü bunun neresindedir? İnsanlar felsefeyi kendi "özgül çıkarları" doğrultusunda sürekli çarpıtmayı tercih ettikleri "evrensel doğrulama" olarak gördükçe, felsefî devrimi daha çok bekleyeceğiz demektir.

NOTLAR

1 Bu yazı Louis Sala Molins'ın işlediği konuda tek olan **"Zenci yasası ve Canaan'ın Cehennem Azabı"** (PUF, 1987) kitabından yola çıkılarak yazılmıştır.
2. "Esprit des lois", **Livre 15**, ch.7, p.395 —Ed. Goldschmidt GF 1979.
3. **age**
4. **age**, 15, 11: "Ce que les lois doivent faire par rapport à l'esclavage"
5 L.Sala-Molins, **Le C.N. ou le calvaire de Canaan**, p 231 (PUF coll. Pratiques théoriques)
6. Esprit des lois, 15, 19, p.407
7. L.Sala-Molins (C.N.), p.236
8. **age**, p.238
9. **age**, p.243
10. **age**
11. Rousseau, **Discours sur l'origine de l'inégalite**, p.418-419
12. **age**
13. **age**
14. W.B.Cohen, **Français et Africains**, p.252, Paris, 1981.

jean-jacques rousseau'nun toplumsal-siyasal hedefi

werner bahner*
almancadan çeviren: orhan gülkaya

Jean-Jacques Rousseau'dan (1712-1778) başka Fransız Aydınlanma çağı yazarlarından hemen hiçbiri bugüne kadar bu denli çok ilgi çekmemiştir. "18. yüzyıl düşünürlerinden, Rousseau gibi, çağımızın başlangıcına kadarki canlı tartışmaların konusu olarak kalan ikinci düşünür yoktur. Fransa'da insanlar Jean-Jacques Rousseau'dan yana ya da ona karşı olmakla dünya görüşsel ve siyasal seçimlerini yapıyorlardı. Yalnız Rousseau'nun tarafını tutmak değil, hedefi olduğu düşmanlık da yüzyılımızın başlarına kadar süren bu canlı etkinin kanıtıdır."[1]

19. ve 20. yüzyıl gerici Fransız edebiyat eleştirisinde Rousseau'ya ve Rousseauculuğa karşı savaşmak tam anlamıyla bir tutku haline gelmiştir.[2] Rousseau ile birlikte, "bireyci moderncilik", yani bireyin mevcut toplumsal düzene ve bu düzenin ahlâk kurallarıyla geleneklerine karşı öfkesi, başkaldırısı kökünden kurutulacaktı.

Fransa'daki düşun yaşamının, aydınlanma düşüncesinde kendi çabalarından doğan belirleyici başlangıç konumlarını gören ilerici güçlere Rousseau'nun demokrasi düşüncesine değer veriyor ve Jakoben egemenliği altında devlet hukukuna ilişkin görüşlerinin önemini vurguluyorlardı.

Rousseau'nun düşüncelerinin Almanya'da **Sturm und Drang** ile klasik edebiyat ve felsefe için büyük bir çekim gücüne sahip olduğu bugün artık tartışma götürmemektedir. Kant, insanların derinde yatan doğasını ortaya çıkarmayı Rous-

* Doğumu 1927; 1960-1966 yılları arasında Latın dilleri profesorluğü; 1965'ten bu yana DAC Bilimler Akademisi üyesi, 1969 yılına kadar Latın Dilleri ve Kültürü Enstitüsü'nü yöneten yazar, bugün Edebiyat Tarihi Merkez Enstitüsü bölüm yönetmenliği görevinde bulunmaktadır.

seau'nun ne denli iyi bildiğinden ovgüyle soz etmekte ve ozellikle Rousseau'nun halka karşı tutumundan etkilendiğini belirterek şoyle demektedir: "Bilgiye olan tum susuzluğu ve daha çok bilgi edınmeye yönelik mütecessis kıpırdanışları, ya da her çeşit ilerlemeden duyulan memnunıyetı üzerımde hissedıyorum. O günler, ınsanlığın onurunun sadece bunlardan ileri gelebileceğine inandığım bir dönemdi ve hiçbir şeyden haberı olmayan ayak takımını hâkir gorüyordum Rousseau bana doğru yolu gösterdı. Goz bağlayan bu üstünluk duygusu ortadan kalktı, ınsanlara saygı gostermeyi öğrenıyorum ve insan haklarını tesıs etmek üzere bu yaklasımın herkese bir değer verebileceğıne inanmasaydım, kendımi sıradan bir ışçiden daha yararsız bulurdum."[3] Genç Hegel de Rousseau'yu sosyal adaletın ve özgürluğün uzlaşmaz savunucusu olarak övüyordu.[4]

Çağdaş Rousseau yorumları da aynı şekılde çok yonlü karmaşık bir görunüm sunmaktadır. Bu nedenle Rousseau'nun yapıtları Rousseauculukla, yani etkileriyle bir tutulmamalıdır. Rousseau yorumlarında çeşitli toplumsal güç gruplarının, kendı ideolojik konumlarından çıkarak Rousseau'nun yapıtlarında kendilerine yer bulma, bu yapıtları belirlı bir gelenek çızgısıne yerleştirme çabaları yansımaktadır.

Bugünku Rousseau araştırmacıları arasında, 19. yüzyıl liberal konumunu devlet kuramcısı Rousseau açısından üstlenmeye ve tekelcı kapitalıst "çoğulcu" toplum düzeni anlamında yenıden bır çerçeveye oturtmaya çalışan yorumcular eksik değildir.

Öte yandan liberal Rousseau için çabalayan araştırmacıların sadece karşıt bir konum aldıkları ve bu yüzden sorunu ortaya koyuşlarıyla zaman zaman tarihsellikten uzaklaşma tehlikesine düştükleri de görmezden gelinemez. Bu araştırmacılar, Rousseau'da mevcut olmayan bir karşıtlığa ışaret ediyorlar. Oysa Rousseau birey ve toplum ılişkisini burjuva toplum kavrayışı ıçın tıpık olan, egoist bağımsız bireyle yurttaş arasındaki çelişkiyı aşmayı başaramamış olmakla birlikte "artık katı ya/ya da ikilemi olarak değil, ilkesel bakımdan yeni ve başka" tarzda tarif ediyordu.[5]

Rousseau politik olana karşı her zaman karşı konulmaz bır ılgi duydu. Şüphesiz onu günlük politikanın sorunları, polıtık olayların ve olguların değerlendırılmesı değil, insanlar arasındaki ilişkilerın, ılkesel yönleri, yaşamın değışık alanlarının sosyal problematığı kısacası 18. yüzyılda kelimenın en geniş anlamında politika olarak algılanan ve onun çok kapsamlı olarak tasarladığı her şey ilgilendırıyordu. Daha 1743-1744 yılları arasında Fransız temsılcılığının sekreterı olarak Venedik'te kaldığı sıralarda, devlet kuruluşlarıyla ılgılı kapsamlı bir araştırma yapmayı tasarlamıştı. 1750 ile 1762 yılları arasında yayınlanan ve oldukça ilgi uyandıran temel eserlerinde ele alınan kültür eleştirel, ahlâki, hukukı, edebı ve pedagojık sorunların enında sonunda toplumsal-politik ılışkilerın uzlaşmasız bir şekilde açığa çıkarılması ya da ilkesel alternatıflerın gösterilmesi çabasıyla desteklendığı hemen göze çarpar. 1756-1757 yıllarındaki hayatını anlatan **Confessions** (İtiraflar)'ının 9. kıtabında, Venedik'teki ıkâmetinden beri bırıktirdığı ve ahlâkın tarıhsel etudu ile zenginleştirdığı tecrübeleri ışığında şunları yazıyordu: "Her şeyin tamamen politikaya bağlı olduğunu ve her halkın ne yapılırsa yapılsın hukümetının niteliğının onu soktuğu biçımden başkasının olmayacağını anladım ve bu nedenle en iyi devlet biçimine ilışkin şu önemlı soru bana, en erdemlı, en aydınlık, en bılge, kısacası, kelımenin en geniş anlamında en ıyi halkı oluşturacak bır hukümet nasıl yaratılmalıdır, cumlesıyle sınırlı gıbi gelıyor Bu sorunun, her ne kadar farklıymış gibi görünüyorsa da, şuna daha yakın olduğunu keşfettığımi

sanmıştım: Özü gereği yasalara en yakın hukumet biçimi hangisidir? Buradan, yasanın ne olduğu ve yine aynı önemde birçok başka soru ortaya çıktı. Her şeyin beni insanlığın mutluluğuna, ama oncelikle vatanıma yararlı hakıkatlere goturdüğünü gördüm."[6]

Dijon Akedemisi'nın 1749 yılında yonelttığı, bilim ve sanattaki yenilenmenin torelerın ıslah olmasına katkı getirip getirmedığı şeklindeki yarışma sorusuna **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşmalar**'ında (Discours sur les sciences et les arts) verdiği cevapta, toplumsal-politik sorunlara ilişkin olarak bu temel doğrultuya dikkat çekiliyordu. Rousseau'a gore, bilim ve sanatın gelişimi sosyal bir sorun halini almıştı. Gorünurde parlak bir şekilde, ona gore ise doğal ve adil bir yaşam biçiminin aleyhine olarak gelişen kültüre halkın buyuk bir kesiminin hiçbir katılımının olmaması, onu rahatsız ediyordu. Rousseau tum beklentilerin aksine 18. yüzyılın modern kultürünün değerini reddettığı için, bu **Discours** (Konuşmalar) Fransa içinde ve dışındaki tum çağdaşlarının oldukça dikkatını çekti. Bunun nedeni, o zamanlar Erken Aydınlanmacı ılerleme duşüncesinin reddedilmez bir çığır açtığına inanılması; bunun da bilim ve güzel sanat çevrelerının kendilerine olan güvenlerinin artmasına yardım etmiş olması idi.

Rousseau kesinlikle bilim ve sanata karşı değil, onların egemen sınıfların hizmetinde düzenin soysuzlaşmasını hızlandırmalarına ve güçlendirmelerine karşı mücadele etti. Bu ilk **Discours**'un ana temasını, mevcut toplumsal ilişkilerin insanı aslı doğasına yabancılaştırması oluşturuyordu. Rousseau, egemen toplumsal norm ve geleneklerın bireyın kişilığını nasıl tebarüz ettırmedığını, bireyın olduğu gibi görunmeye nasıl cesaret edemediğini ve bu yüzden varlıkla gorunuş arasında nasıl bir uçurum oluştuğunu gösteriyordu.

Zenginlik ve luksle, aylaklık ve sanatların içiçe geçmesi, iyi torelere karşı bu durumdan kaynaklanan karşıtlık, dığer bir ana konu idi Rousseau, bu goruş açısından kendi çağını Antık Çağla kıyaslıyor ve alaycı bir tarzda şu tespiti yapıyordu: "Antık politikacılar surekli tore ve erdemden bahsederlerdi, bizimkiler sadece ticaret ve paradan konuşuyorlar."[7]

Rousseau ilk **Discours**'una karşı yoneltilen polemik ve saldırılardan bazılarına verdiği cevaplarda, kültur ve toplumsal ilişki üzerine olan ana fikirlerini sureklı daha sarih olarak formüle etmek için çaba gösterdi.

Nitekim bu **Konuşmalar**'ının toplumsal-politik hedefi giderek daha da belirginleşti. Polonya kralı Stanislaus Leszczynski'nın ileri surduğu karşı argümanlara verdığı cevapta Rousseau, eşitsizliğin kotüluğün ilk kaynağı olduğunu, zenginliğin eşitsizlikten kaynaklandığını, öte yandan luks ve aylaklığın da zenginlikten ileri geldiğini, bunun da birincisi guzel sanatların, ikincisi bilimlerin uzerinde gelıştikleri temelı yarattığını belirtiyordu. Rousseau ne bilimin önemini, ne de onun insanlığın gelişiminde oynadığı rolu inkâr ediyordu Bilim ve kulturun, torelerle şimdiye kadar ne tur bir ilişki içinde olduğunu gostermek istiyordu ve bunda da tamamen olumsuz bir sonuca varmıştı.

Rousseau'nun **Discours**'unun ideolojik olarak ana saldırısının Erken Aydınlanma'nın luks yanlısı toplum tasarımına yönelik olduğu, onun Lyonlu Aydınlanmacılardan Charles Bordes'nın ıtirazlarına verdığı cevaplarından goruluyor. Erken Aydınlanmacılar ticaret ve zanaatın gelişmesine, bilim ve sanatın ilerlemesine toplumsal ilerlemenın daha da gelişmesi bakımından onem veriyorlardı; "aydınlanmış" otorite bunun için gerekli desteği sağlamalıydı. Ülke ekonomisinin, ozellikle de iş piyasasının genişlemesi açısından luksun onemının altını çızıyorlardı. Bunlar, katı zihniyetli teologlar tarafından lukse karşı eskiden sürek-

lı ileri sürulen ahlâksal ıtırazlara, böylelikle ilk kez geniş biçimde ekonomık argümanlarla karşı çıkıyorlardı. Rousseau, Jean-François Melon ile onun 1734'de yalınlanan ve 9 bolumunde lüksün haklı görülerek savunulduğu **Essai politique zur le commerce** (Tıcaret Üzerine Politik Deneme) adlı eserine "zehırleyici öğretının" esas savunucularından biri olarak bakıyordu. Öte yandan Voltaire de çok sayıda başka Erken Aydınlanmacı gıbi bu görüşe katılıyor ve bu goruşunu **Le Mondain** (1736) adlı şiirinde dile getiriyordu.

Erken Aydınlanmacılar tarafından geliştirilen lüks yanlısı argümanlara karşı Rousseau, oldukça isabetli formülasyonlar yaptı: "Lüks, fakırlere ekmek vermek için gerekli olabilir: Fakat lüks olmazsâ, fakırlik olmaz." Ve bir dıpnotunda da şoyle yazıyordu: "Lüks şehırde yüz fakiri besler ve bunun için taşrada yüzbinlercesini olume terkeder. Zengin ve sanatçılar arasında lüzumsuz şeyleri temin etmek için devreden para, koylülerın geçımı için bır kayıptır; birisinin giyecek hırkası, sadece dığerlerı hırkalarında kuşak kullandıkları için yok."[8] Bırkaç sayfa ileride de mevcut toplumsal duzeni, ihtıras ve şehvetını tatmın etmek için sadece bırbirlerınden çalmak ve birbirlerine ihanet etmekle kalmayan, ayrıca aylak varlıklarını bır milyon mutsuz insanın ter ve kanıyla idame ettırecek kadar da küstah olan bir avuç insanı barındırmakla ıtham edıyordu.[9]

Aralık 1752'de sahneye konan **Narcisse ou l'amant de lui-même** (Narsis ya da Kendının Aşığı) adlı komedısinin önsözünde Rousseau, ilk **Discours**'una ve bu eseri nedenıyle edebı çevrelerde başlayan tartışmalara bır kez daha donüyordu. Burada aldığı konum birkaç bakımdan karakterıstiktir Bırıncısi, onun çağdaş bilim ve sanata yönelttığı eleştirileri kendısının bile cıddiye almadığı sadece bır paradoks oyunu olarak goren eleştirmenlere karşı cephe alıyordu. İkıncisi, kendı edebi faalıyeti ile ılk **Discours**'unda dile getırdiği ilkeler arasında aşılmaz bır karşıtlık gorenlere karşı çıkıyordu. Pastoralleriyle dığer şiirlerının pekçok çağdaşı gıbi, kendısinin de sanat ve bilimin görevıne ılışkin varolan önyargı ve yanılgıların esırı olduğu bir dönemden kaynaklandığına işaret edıyordu.[10] Fakat Rousseau özellikle, çağdaş toplumda Erken Aydınlanmacıların bılım ve sanatın ılerlemesine yaptıkları methıyenin hangi toplumsal-polıtik nedenlerle bağlantılı olduğunu bır kez daha tartışıyordu. Tum yazarların, bılım, sanat, luks, tıcaret ve yasalar ile "ınsanlar arasındaki toplumsal bağları kişisel çıkarlar vasıtasıyla pekıştiren dığer bağlantılara" yüzyılın polıtıkasının şahaserı olarak bakmaları canını sıkıyordu. Erken Aydınlanmacıların avantaj olarak gördukleri şey, Rousseau ıçın şupheliden de ote bır şeydi: İnsanlar birbırıne bağımlı oluyorlar, karşılıklı ıhtiyaçlar ve ortak çıkarlar oluşuyor. Kendini mutlu kılmak isteyen, başkalarının mutluluğuna katkıda bulunmak zorundadır.[11]

Rousseau bu sloganların gerisinde ınsanların istismarının ve hayal kırıklığının sürekli bır ılke olduğu, sosyal çelışkilerın aşılmak yerine surekli derinleştığı bır rekabet toplumunun yattığını sezmişti. Bu toplumda zenginlerin servetlerını kolaylıkla artırdıklarını, hıçbır şeyi olmayanların mülk edinmelerının ise mümkun olmadığını tespıt ediyordu. Bu, dıve devam edıyordu Rousseau "namuslu insanın sefalletten kurtulmak ıçin hiçbir imkânı yokken, en buyük dolandırıcıların en fazla ıtıbar gordukleri, ıtıbarlı bırısi olmak ıçın erdemden vazgeçmenın geçerli olduğu" bır toplumdu. Rousseau mevcut kötulüğün şımdiye kadar çeşıtli yonlerıyle teşhır edılmesine rağmen, nedenlerının açığa çıkarılmadığını da sezınlemişti. Mevcut toplumsal şartların dinsel bakımdan temellendirilmış her eleştırısine karşılık olarak, tüm bu kusurların ınsana değıl, daha çok kotü yöneten insana yıkılması gerektiğinin altını çiziyordu.[12]

Rousseau sosyal adaletsizlikleri teolojinin yaptığı gibi insanın doğasına değil, mevcut toplumsal ilişkilere bağlıyordu.

Rousseau'nun bu kapsamda Londralı doktor Bernard de Mandeville'in **The Fable of the Bees or Private Vices made Benefits** adlı 1714 yılında yayımlanan eserinde ortaya çıkan kapitalist rekabet toplumu ile ilgili olarak yaptığı tasviri sıksık hedef aldığına haklı olarak dikkat çekilmiştir.[13] Sözkonusu kitap, insanın asli doğasına yabancılaşmasını ve sosyal adaletsizliğe gömülmesini tahlil ediyor ve eleştiriyordu. Çok sayıda basımı yapılan ve kısa zamanda Fransızcaya da çevrilen Mandeville'in kitabı hararetli tartışmalara neden oldu ve kitabın toplumun köklü bir eleştirisini mi yaptığı, yoksa mevcut ilişkileri gizli bir alayla haklı çıkarmaya mı çalıştığı tam anlamıyla belirlenemedi. Yazar kitapta "üretken" ve genç İngiliz burjuvazisinin çıkarlarını açıkça ve cüretkâr bir tarafgirlikle dile getiriyor,[14] kişisel çıkar, açgözlülük, sahtekârlık, lüks duşkunlüğü vb. durtulerle elde edilen zenginliği toplumsal refah için temel olarak görüyordu. Mandeville, bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi, "büyük bir halkı aynı zamanda ondan korkulan, zengin ve yüksek kültürlü hale getirmek için lüksun, onun onşartı insanın hataları olmasına rağmen, mutlaka zorunlu" olduğunu kanıtlamaya çabalıyordu.

Rousseau bu anlayışı temelden reddediyordu. Lukşte, derin sosyal çelişkilere sahip bozuk bir düzenin doğmasına neden olan rahatsız edici bir yan görüyordu. İlk **Discours**'unda lüksle ilgili olarak dile getirdiği ve teşhir ettiği şey, bundan böyle onun ideolojik cephanelığının en sağlam unsurlarından biri olacaktı. Nitekim daha sonraki eserlerinde bu konuya değişik görüş açılarından sık sık yeniden donecekti. Hatta devlet kuruluşlarını lüks, ticaret ve zanaat açısından incelemeyi planladığı büyük eseri için ilk başlarda tuttuğu notlar da, aynı kanaati içerir. Bu notlarda onun dünya imgesini niteleyen bolluk kavramının bir açıklaması da getirilir. Rousseau bolluk kavramından, az sayıda kişinin her şeye fazlasıyla sahip olduğu, geri kalan tüm halkın ise geçimini, bu bir avuç kişinin keyfine göre belirlenmiş bir miktarla karşılamaya mecbur burakıldığı bir durumu anlamak istemiyordu. Rousseau bolluğu, yaşam için zorunlu tüm şeylerin bol miktarda bir ülkede bulunduğu ve herkesin geçimi için ihtiyaç duyduğu her şeyi çalışarak elde edebileceği bir durum olarak tanımlıyordu.[16]

Rousseau daha ilk **Discours**'unda, mantık ve iç düzenin tam bir güç ve sıcaklıkla bu eserinde bulunmadığını daha sonra bizzat kendisinin özeleştirel olarak ifade etmiş olmasına rağmen, hayatı boyunca sadık kalacağı toplumsal bir doğrultu teklif ediyordu.[17] İlk kez bu eserinde mevcut topluma karşı radikal bir nonkonformist (egemen düşünceye karşı gelme -çn.) tavır takınıyordu. Şüphesiz Rousseau için o zaman, daha sonraları bizzat kendisinin de sezinlediği gibi tamamen yeni bir dönem başlıyordu. 1749 yılında Dijon Akademisi'nin yönelttiği yarışma sorusunu, arkadaşı Diderot'yu ziyaret etmek için Vincennes'e giderken **Mercure de France**'ın sayfalarını karıştırdığı sırada öğrenmiş ve çok etkilenmişti: "Bu satırları okur okumaz, çevremde başka bir dünya gördüm ve başka bir insan oldum."[18] Fransız kitap sansür dairesi direktörü Malesherbes'e 1762 yılında gönderdiği savunmasında, kendisini sarsan öfkeyi detaylı olarak dile getiriyordu. Mevcut düzenin çelişkileri toplumsal kurumların istismarı ve insanın aslı hasletleri, birdenbire ona en belirgin şekilde görünmüştü. Bu düşünce, hepsi birbirine bağlı olan ve bir bütün teşkil eden **Discours**'larına olduğu gibi eğitimle ilgili daha sonra kaleme aldığı eserine de nüfuz etti. Dijon Akademisi'nin koyduğu ödülün kazanılması ve eserin edebiyat çevrelerinde kazandığı ün, Rousseau için şüphesiz istemediği sonuçlar da doğurmuştu. "Böylece ben, üzerinde hiç düşünmediğim

halde isteğimin tam aksine yazar oldum."[19]

1750'de ilk **Discours**'u yayımlandığında, Rousseau 39 yaşındaydı. O zamana kadar hareketli bir yaşam sürmüş, pekçok mesleği denemiş ve bu arada kendi kendini eğitmeyi de çok iyi öğrenmişti. 28 Haziran 1712'de bir saat tamircisinin oğlu olarak Cenevre'de dünyaya gelen Jean-Jacques Rousseau, pek mutlu olmayan bir çocukluk dönemi geçirdi. Annesi doğumundan hemen sonra oldu; babası daha 1772'de bazı anlaşmazlıklar yüzünden Cenevre'yi terketmek zorunda kaldı. Jean-Jacques 13 yaşındayken bir kalkoğrafın (bakır gravurcüsu -çn.) yanına verildi, fakat bu işi bitirmeden bıraktı. Mart 1728'de bir pazar gezisinden geç döndüğü için şehrin kapılarını kapalı buldu ve ustasının vereceği cezadan korkarak işe gitmedi ve şehri terketti. Annecy'de Kalvinistleri Katolikliğe kazanmayı kendine misyon edinen Madame de Warens'ın konuğu oldu. Madame de Warens, genç Rousseau'nun, onceleri yalnız başına yaşayan kimi asilzadelerin yanında hizmetkâr olarak çalıştığı Torino'ya gitmesine vesile oldu. Rousseau geçimini daha sonraları İsviçre ve Fransız bolgelerinde oncelikle müzik öğretmenliğinden sağladı. Yaşamının 1742'ye kadar süren bu kesitinde belirli aralıklarla sureklı von Warens'i ziyaret etti ve onun "Les Charmettes" isimli çiftliğinde eğitimini kapsamlı olarak derinleştirmeye çalıştı. 1740'ta Lyon asilzadelerinden Monsieur de Mably'nin evinde öğretmen olarak çalışmaya başladı. Monsieur de Mably'nin kardeşleri Condillac ve Abbé de Mably, daha sonraları Fransız Aydınlanma hareketinin parlak unsurları haline geleceklerdi. Rousseau bu faaliyet sırasında, çocuk eğitimiyle ilgili temel ilkeleri taslaklaştırdı.

1742'de şansını denemek için beraberinde yeni bir notalama sistemiyle Fransa'nın başkentine taşındı. Bu sistemi herhangi bir başarı umudu olmaksızın Fransız Akademisi'ne verdi. Kısa bir sure sonra kendisi gibi Paris'te yer edinmek isteyen genç aydınlarla tanıştı. Bunlar Rousseau'nun duşünsel yaşamın etkin kişileriyle tanışmasına yardımcı oldular. Boylece Rousseau, Fontenelle ve Marivaux'nun da gidıp geldiği ve Abbé de Saint Pierre'ın özel bir saygı gordüğü Madame Dupin'in salonuna girme imkanı edinmiş oldu. Daha 1740'da Lyon'da de Mably'nin evinde tanıştığı Diderot ve Condillac ile arkadaş oldu. Edebiyat ve müzikle ilgili birlikte çeşitli planlar yapıldı. Diderot onu **Ansiklopedi**'de çalışmaya ikna etti Rousseau Paris'teki edebi-duşunsel yaşama katılmayı başarmıştı

Dijon Akademisi'nin ödullendirdiği ilk **Discours**'un (1750) yayımlanmasıyla, Rousseau birdenbire ünlü bir kişi haline geldi. Herkes onunla tanışmaya can atıyor ve kendisine parası bol iş teklifinde bulunuyordu. Ne ki Rousseau, sanat ve bilim üzerine olan konuşmalarında dile getirdiği şeyleri, kişisel yaşamında da ciddiye almak istiyordu. Çağının toplumunun çelişkilerini sadece gostermek istemiyor, bu çelişkilere uzlaşmaz şekilde karşı koymak da istiyordu. Bağımsızlığını kıskançlıkla koruyor, özel iltimasların cazibesine kapılmamak ve yaşamını nota yazımıyla kazanmak için çaba gösteriyordu. Nitekim 1752'de **Le Devin du village** (Köy Falcısı) isimli operasının Fransız sarayında başarıyla sahneye konmasının hemen ertesi günu kendisine emekli maaşı bağlamak isteyen krala takdim edilmek istendiğinde Rousseau mali durumunu rahatlatacak boylesi bir imkânı reddederek kralın karşısına çıkmadı. Daha sonra **Confessions**'larında şoyle yazıyordu: "Beni boyunduruk altına alacak olan (emekli maaşından -W B.) kaçtım. Elveda hakikat, özgurlük ve cesaret, bundan boyle bağımsızlıktan ve diğerkâmlıktan soz etmeye nasıl cesaret edebilirdim?"[20]

İlk **Discours**'uyla girdiği toplum-eleştirel doğrultuyu daha sonraki on yıl boyunca da kararlılıkla sürdürdu. Yoğun üretkenlikle geçen bir donem başlamıştı.

1755'te eşitsizlik üzerine yazdığı **Discours**'u ile **Ansiklopedi**'nın 5 cıldındeki **Economie politique** adlı makalesi yayımlandı. Üç yıl sonra sahne oyunları üzerine D'Alembert'e yazdığı **Lettre sur les spectacles**'ı yayımlandı. 1761'de Hollandalı yayımcı Rey **La Nouvelle Héloïse**'ı yayımladı ve bir yıl sonra da bunu **Du Contrat social** (Toplum Sözleşmesi) ile eğitim üzerine yazdığı eseri **Emile** takip etti. Gerek her iki **Discours**'unda ve gerekse d'Alembert'e mektubunda tamamen yıkıcı davrandığından, diğer eserlerinde yapıcı olmaya çalıştı. Böyle yaparak çağdaşlarına alternatifleri daha belirgin kılmak için çaba gösteriyordu.

Rousseau'nun 1758'de yayımlanan d'Alembert'e yazdığı **Lettre sur les spectacles** adlı mektubu, ilk **Discours**'u gibi çağdaşlarının, özellikle bir yığın karşı yazı ile dile getirdikleri hararetli tartışmalarına neden oldu. Rousseau, d'Alembert'ın Cenevre'de bir tiyatro kurulması teklifine karşı da **Ansiklopedi**'nin 7. cıldında polemik yaptı. Rousseau, doğduğu şehri o zamanlar hâlâ parlak bir ışık içerisinde görüyor, burada cumhuriyetçi bir vatandaşlık zihniyetinin bulunduğunu, bunun Fransa'da yaşanan moral çöküntüye olan üstünlüğünün oldukça belirgin olduğunu düşünüyordu. Fakat bir tiyatronun kurulması ile töreler olumsuz etkileneceğinden, bu zihniyet tehlikeye girecekti. Tiyatronun hiç bir zaman kamusal ahlâkı eğitim kuruluşu olarak işlev göremeyeceğini kesinkes ilân ediyordu Törelerin zaten vahşileştiği ve saray kültürünün egemen hale geldiği büyük devletlerde ise tiyatro, söz yerinde ise, kaçınılmaz bir kötülüğü temsil ediyordu. Rousseau Cenevre'de tiyatro yerine, geniş halk kesimlerinin katılacağı büyük halk şenlikleri öneriyordu. Bu, cumhuriyetçi vatandaşlık iffetini güçlendirecek, tek tek vatandaşlar arasındaki ilişkiyi derinleştirecek ve onların devlete ait olma bilinçlerini temellendirecekti. Rousseau aynı zamanda katı Kalvinist Cenevre ahlâkçılığına da taş atmaktan geri durmuyor, neşe ve yumuşamanın çalışkan bir halk için zorunlu olduğunu belirtiyordu. İlk **Discours**'unda işaret ettiği şeyin altını **Lettre sur les spectacles**'da daha güçlü olarak çizerek, sanatın sorunlarının öncelikle toplumsal-politik düzeyden kavranacağını ileri sürüyordu.

Rousseau mektuplardan dört yıl önce yayımlanan ilk **Discours**'undaki sosyal-eleştirel tespitlerini genişletmeyi ve detaylandırmayı, bunlara tarih felsefesi ile ilgili boyut ve temel kazandırmayı denemişti. Böyle bir denemeye, aynı zamanda Dijon Akademisi'nin 1753 yılında yönelttiği yarışma sorusunu cevaplandırdığı **Discours sur l'orgine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes** (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşmalar)'ında girişti: İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni nedir ve bu eşitsizlik doğa yasalarıyla haklı çıkarılır mı?" Rousseau daha sonraları ilk **Discours**'undan pek memnun olmadığını belirtti ve bunu yaparken sürekli ikinci **Discours**'undaki fikirleri kayıtsız şartsız savunduğunu söyledi. Eşitsizlik üzerine olan bu çalışmasında Rousseau kendi toplumsal-politik düşüncelerinin gerçek hareket noktasını ve ilkelerini görüyor, bu arada çoğu çağdaşının bu çalışmasında geliştirilen fikirlerin gerçek boyutlarını hiçbir zaman kavramadıklarının daha sonraki yıllarda farkına varıyordu.

Dijon Akademisi'nin yönelttiği sorular aslında, özellikle 17 yüzyıldan beri laik doğal haklar öğretisinin yetkili temsilcilerinin işaret ettikleri ve devlet teorisi ile ilgili kendi tartışmalarına dahil ettikleri temel toplumsal politik komplekse değiniyordu. Bu nedenle Rousseau, insan doğası üzerine kendi tasarımını geliştirmek için öncelikle bunların tasarımlarıyla hesaplaşmak zorunda olduğunu görüyordu. Bu konuda Rousseau için en tayin edici sorun, insanda yaradılışta neyin içkin olduğunun bulunmasıydı. Bundan hareketle insanın toplumdan neyi kazandığı,

özünü toplum aracılığıyla nasıl değiştirdiği bilinebilirdi. Rousseau, doğal haklar öğretisi temsilcileri için tipik olan doğal durumla toplumsal durumun tarih dışı olarak birbirinden ayrılmasını saklı tutmakla birlikte, insanın doğasını doğrudan toplumsal gelişme sürecine bağladığı, bu doğanın oluşumunu sözkonusu toplumsal şartlardan hareketle açıklamak için çaba gösterdiği ölçüde yeni bir görüş açısı getiriyordu Doğal haklar öğretisi teorisyenlerinin insanın doğal durumuyla ilgili oldukça farklı düşünceleri savunduklarını sadece tespit etmekle kalmıyor, onların tasarımlarının özellikle nasıl statik ve bu yüzden de tarih dışı olduklarını bütün çıplaklığıyla ortaya koyuyordu. Bunlar ancak toplum içinde oluşan pekçok insanı özellikleri ve yetenekleri yanlış olarak doğal durumdayken şart koşuyorlardı. Rousseau bunlara, doğal durumda sadece kendi varlığını koruma dürtüsüyle acımanın insan için tipik olduğunu ve insanın davranışlarını bunların belirlediğini belirterek cevap veriyordu.

Rousseau insanı hayvandan, her şeyden önce insanın davranış özgürlüğü ve mükemmelliği, yani onun kendini mükemmelleştirme yeteneği ile ayırıyordu. Fakat bu yönden belirli gelişme aşamaları olduğunu kabul ediyordu. Rousseau'ya göre insana has özellikler gerçekten belirli şartların harekete geçirdiği toplumsal durumda geliştiler. Düşüncenin yetenekleri insanın en temel ihtiyaçları mevcut ortam nedeniyle daha zor tatmin edilir olduğu ölçüde gelişme gösterdiler. İhtiyaçlar ile düşünme yetisi arasındaki ilişkiler öyle oluşmuştur ki, her ikisinin de gelişmesi birbirine bağlı hale gelmiştir.

Doğal duruma geri dönüşle Rousseau, insanı insan yapan her şeyin son duruşmada toplumun bir ürünü olduğunu göstermek istiyordu. Böylece o insanı tarihsel-toplumsal bir sürecin ürünü olarak kavrayarak, doğal hak öğretisi temsilcilerinin —bunlar doğal durumu gerek Hobbes gibi herkesin herkesle savaştığı acımasız sürekli bir kavga durumu olarak görsünler, gerekse Stoacı geleneğe dayanan diğerleri gibi barışçıl, cennet benzeri bir durum olarak algılasınlar— statik anlayışlarını aşıyordu. Rousseau, doğal hak teorisyenlerinin sonsuz ve değişmez bir insan doğasını kabul etmekle, kendi insan imgelerinin unsurlarını insanlığın en eski zamanlarına kadar götürdüklerini ve böylece gelişmenin etkilerini hiçbir şekilde dikkate almadıklarını görüyordu. Condillac'ın duyumcu temel tasarımı, Rousseau'nun insan bilgisinin kökeninde duyusal algılamanın bulunduğunu ve insana has sözde yuksek yeteneklerin başından beri varolmayıp, gelişmek zorunda kaldığını görmesine vesile oldu.[21] İnsan türünün kendini daha da mükemmelleştirdiği bu süreçte, Rousseau, insanlar arasındaki ilişkilerin biçimlenmesi bakımından duzeltilmesi mümkün olmayan sonuçların kaynaklandığı ve böylece günümüzdeki despotik ilişkiler için temellerin atıldığı düğüm noktalarını bulmaya çalıştı.

Rousseau'nun toplumu, bir gasp eylemi ile aynı şey olan mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başlatması dikkate değer. Eşitsizlik üzerine olan çalışmasının ikinci bölümunü, sık sık alıntı yapılan şu ünlü cümlesiyle başlatır: "Bir parça toprağın etrafını çitle çevirip, **bu bana ait** deme cüretini gösteren ve kendisine inanan budala insanlarla karşılaşan ilk kişi, toplumun gerçek kurucusudur."[22] Fakat Rousseau daha sonraları mülkiyeti toplumsal gelişmenin gerçeklerinden hareketle kabul etti, mülkiyeti ona harcanan emekle meşrulaştırdı ve böylece onu feodal mülkiyetten kategorik olarak ayırdı. Rousseau madencilik ve tarımın keşfiyle koşullu işbölümü ile mülkiyetin, uygarlığın büyük ölçüde ilerlemesine vesile olduğu, fakat insan turunün aynı zamanda yozlaşmaya da başladığı sonucunu çıkarıyordu. İnsanlar arasındaki toplumsal farklılık arttı ve giderek daha hissedi-

lir ve daha zararlı hale geldi. "Kısacası, bir yanda rekabet ve yarış, diğer yanda çıkar çatışmaları ortaya çıkıyor. Fakat kendi mutluluğunu başkalarının zararına elde etme gizli ihtirası sureklı egemen oluyor. Tüm bu kötülükler mülkıyetin ilk etkıleri ve ortaya çıkan eşitsızlığın ayrılmaz sonuçlarıdır."[23] Daha güçlu olan kendi hakkı üzerinde ısrar edıyordu ve bu, genel bir savaş halının doğmasına neden oluyordu. Bu durum nedenıyle toplumsal bir sözleşme yapılması ve toplumun tüm kesımlerını koruyacak ve savunacak, keza akıllı yasalarla hükümet edılmesını sağlayacak bir duzen iktidarının tesıs edilmesine yönelık olarak zenginlerın yaptığı teklıf üzerınde anlaşma sağlandı. Ne ki bu hedefe ulaşılamadı. Zayıflar özlemini duydukları ozgürlük yerıne zıncirler, zenginler ıse ek bır güç edındıler. Rousseau, kendısının tasarladığı insanlığın bu gelişım çızgisinden şu sonucu çıkarıyordu: "Gerçı bir devlet iktidarının avantajlarını tanıyacak kadar akıllıydılar, fakat bununla bağlantılı tehlikeleri onceden görecek tecrubeden yoksundular."[24] Şüphesiz tecrube edinmek gerekiyordu. Fakat mevcut polıtık düzenın aksaklıkları zamanla görüldüğü ve bunlar bertaraf edilmeye çalışıldığı zaman dahi, bunyenin sakatlıklarının kökünden kazınması başarılamadı. Rousseau burada, sadece köklü bır dönuşüm yardımcı olabılırdı, diye yorum yapıyordu.

Rousseau, tarihsel yorum ya da açıklamalarında fatihlerin sozumona haklı olduklarında yola çıkan ya da insanın, mülkiyetı gibı ozgürlüğünü de başkalarına devredebileceği görüşünü savunan 17. yüzyıl doğal hak taraftarlarına şiddetle karşı çıktı. Onun ıçın özgürlük, doğanın devredılmez bir mülkuydu ve feodal mutlakıyetçiliği doğal hakka ilişkın argümanlarla meşru gosterme çabalarını kesinlikle reddediyordu Rousseau, despotizmi gaspın sürekliliği olarak mahkum ediyordu. Toplumun gelişiminde birbirini takip eden şu evrelerın varolduğunu düşünuyordu: Birinci evrede, mülkiyet hakkı oluştu, yasalar yürürlüğe girdı ve zengin ile fakir arasında farklılaşma oldu. İkinci evrede, yoneticiler oluştu ve guçlulerle zayıflar karşı karşıya geldiler. Üçüncü evrede, hukuksal zor nihayet keyfî guce donuşturüldu; şımdı efendıler ve koleler vardı ve eşitsızlığın en ust basamağına ulaşılmıştı.

İkinci **Discours**'unda Rousseau, insanlığın o güne kadarki gelişımının karamsar bır tablosunu çiziyordu: Doğal durumda asla olmayan eşitsizlık, yeteneklerın gelişmesı ve ınsan zekâsının ılerlemesi ile önemli bir boyut edındı ve bu, mulkıyet ve yurürlükteki yasalarla pekıştirildi. Sadece pozıtıf hukukla yetkilendırılen moral eşitsizlik, "fiziksel eşıtsizliğe denk duşmedığı her yerde" doğal hakla çelişkiye girdi. Rousseau ikıncı **Discours**'unu, "aç yığınlar en zorunlu ihtiyaçlarından yoksun durumdayken, bır avuç insan bolluk ıçinde yaşıyor"[25] diyerek açıkça doğa yasasına ters duşen ve tahrik edici olduğu kadar istihzalı bir tespitle bıtiriyordu. Böylece Dijon Akademisi'nin yönelttığı, insanlar arasındakı eşitsizlığin doğa yasasıyla haklı gösterilip gosterılemeyeceği şeklındeki soruya da kesın şekilde olumsuz cevap veriyordu.

Fakat ote yandan Rousseau, şımdıye kadar edinılen tecrübeler ve bılgiler sayesinde uygarlığa aıt her ılerlemede doğal duruma belli bir yakınlaşmanın belirgınleşmesini mümkün kılacak gerçekten insancıl bir hukuk devleti kurmanın kesınlıkle mümkun olması gerektığını de ihsas ettiriyordu. Pek çok yanlış yorumun aksıne Rousseau, doğal duruma donuşten yana olmadı. Daha çok, ınsanın aklını ve ahlâki yeteneklerını sadece toplum aracılığıyla geliştirebileceğini kanıtlamak için çaba gösterdı. Çozümlemeleriyle aydınlatmaya çalıştığı gibi, şimdıye kadarki toplumsal şartlar bir yozlaşmaya yol açtıysa, bundan ders çıkarmak

gerekiyordu. Toplumsal yaşam bu nedenle öyle orgütlenmeliydi ki, insana özgü özellikler ve yetenekler genelin refahını sağlayacak ve güvence altına alacak gerçek dinamikler olarak görülsündu. Rousseau bu durumda, çoğu halklarda köklü bir donüşumün zorunlu olduğundan, daha küçük demokratik-cumhuriyetçi devletlerde ise ornek bir toplumsal duzeni oluşturmak için oldukça uygun sartların mevcut olduğundan asla şüphe.etmiyordu.

Rousseau, daha 1755 yılında **Ansiklopedi**'de yayımlanan **Economie politique** adlı makalesinde böyle bir toplumun ılkelerini ortaya koymaya çalışıyordu. Bu makalede devleti, iradesı olan ahlâkı bir varlık olarak tanımlıyordu. Bu ortak ırade, surekli bütünün ve tek tek her parçanın korunması ve refahına yönelmiştir. Bu ortak irade, yasaların kaynağını oluşturmakta ve "devletin tüm organları için, hem bu organların bizzat kendileri hem de devlet açısından haklılığın ve haksızlığın ölçusüdür."[26] Bu, Rousseau'nun daha sonra **Du Contrat social**'de genel devlet hukukunun merkezi bir kategorısı halıne getirdiği "volonté générale"in, ortak iradenin erken bir tanımını yapıyordu.

Kişisel iradesi ortak irade ile her konuda mutabık olan her ınsanın dıye ifade ediyordu Rousseau, erdemlı olduğu kabul edilmelıdır. Yurt sevgisi bu insana tek tek her bireyın egemen devlet düzenı sayesinde gerçek bir vatana sahip olduğu duygusunu edınması şartıyla, güçlü ahlâki bır kaldıraç olarak görünecektır. Rousseau'nun şu formulasyonu hiç bır yanlış anlamaya yer bırakmaz: "Ozgürlük olmadan vatan, erdem olmadan özgurluk ve yurttaş olmadan erdem olamaz."[27] Ortak ıradenın gücü ile yasaya uymanın ve iyi ahlâk ile yurt sevgısinin arasında nasıl bir iç ilışkının olduğuna ışaret ediyordu. Aynı zamanda kendi idealının, kimsenin bır dığerini satın alacak kadar zengin ve kımsenın de kendini satmak zorunda kalmayacak kadar fakir olmadığı küçük mulk sahiplerinden oluşmuş eşitlikçi bır toplum olduğuna da işaret ediyordu. Bır hukümet mülkiyette aşırı eşıtsizlığı önlemeyi sürekli ana görevlerinden birisı olarak gormeli, ayrıca kamunun eğitimine büyük bir dikkat göstermelidir.

Economie politique adlı makalesinde geliştirdiği devlet hukukuna ilişkin ilkeleri Rousseau, **Du Contrat social** adlı çalışmasında dıkkate değer ölçüde genişletti, değiştırdı, belırgınleştırdı ve derinleştirdi. Rousseau bu çalışmasına, belırlı bır ulke için yapılmış anayasa taslağı olarak değil, adeta devlet teorisi ile ilgili temel olarak bakıyordu. Onu ilk planda devlet hukukuyla ilgili ılkelerın açımlanması ilgilendiriyordu.[28]

Fransız Devrimı sırasında Rousseau'nun **Toplum Sözleşmesi**'ne büyük önem verildi. Özellikle Jakobenler bu esere bir tur el kıtabı olarak baktılar.[29] Bu durum, devrımcılerin, bılhassa Robespierre'ın siyasi pratik içerısında kazandıkları bılgilerle yeni görüş edındikleri ve buna uygun talepler ileri sürdükleri gerçeği ile asla çelışmez. Burjuva-demokratık bır devlet bıçımi ıdeali etrafında yapılan daha sonrakı tartışmalarda da Rousseau'nun **Toplum Sözleşmesi** önemli bir rol oynadı. Önemlı Aydınlanma araştırmacılarından Fransız Danıel Mornet'ye göre Rousseau'nun hiçbir eserı **Du Contrat social** kadar açıklanmadı, yorumlanmadı, övülmedi ve eleştirilmedi.[30]

Devlet teorisi ile ilgili düşünce tarihinde Rousseau'nun önemli bir yeri vardır. Çünkü ilk kez Rousseau, tüm halka, devredılemez ve bölunemez hükümranlığın sahibi ve temsılcisi payesını vermişti. Gayrimeşru bir hukümdara karşı direnme hakkının meşru kabul edilmesi çerçevesinde ve halk ile hükümdar arasında bir sözleşmenin kabulu temelinde, halkın hükümranlığı düşuncesi daha 16. ve 17. yüzyılda ortaya atılmıştı. Ancak ılk kez 17. yüzyılda doğal hakkı savunanlar,

halkın hükümranlığı ile hükümranlık sozleşmesi arasındakı ilişkiyı ayrıntılarıyla tartıştılar. Bu arada feodal mutlakiyetçi egemenlik biçimini kısmen doğal haklara ilişkin argümanlarla meşru gösterme çabaları oldu, ve böylece dünyevi ıktidarın, hükümdarlara ya da monarşist parti yandaşlarına bahşedilen tanrısal inayetin tanrıdan kaynaklandığını ilan eden ve politik iktidarın aileye benzer şekilde pederşahi iktidardan türedığini ileri suren teologların öğretıleri yerine, devlet iktidarına laık bir temel getırılıyordu.[32] Hükumranlık sozleşmesı denen bu sözleşme, tum haklarını kamunun refahı ıçin bir hükümdara devretmiş bir halkı öngörüyordu. Ne kı daha 17. yüzyılın sonlarına doğru İngilız filozofu ve devlet adamı John Locke ile Hollanda'ya göç eden Hugenotte Pierre Jurueu, hukümranlık sözleşmesinde ortaya çıkan hakları önemlı ölçüde sınırlandırdılar. Halk, hükümdara sadece halk olarak sahip olduğu haklarını devredebilirdi. Doğadan ya da tanrıdan kaynaklanan bireysel haklar ıse, bu temel haklara tek bır müdahaleyle hükümranlık sözleşmesını bile ortadan kaldıran her hükümdara öyle bir engel oluşturuyordu'ki, halkın hükümdara karşı hiçbır yükümlülüğü kalmıyordu. Öte yandan bir halkın kendını bir hükumdara kayıtsız şartsız asla teslim etmeyeceği de herhalde belliydi.

Rousseau bu geleneğe dayanarak önemli bir adım daha attı. Hümüranlık sözleşmesi teorisinden vazgeçerek sadece toplumsal sozleşmeyi temel olarak aldı. Kamu iradesinın, yanı halkın, devredilemez ve bölünemez hükümranlığı ona göre devlet yaşamının temelını oluşturuyordu. Çoğu 16. ve 17. yüzyıl devlet hukukçuları gibi Rousseau halktan, zumre düzenini temsıl eden belediye meclislerini ve zümre temsılcilerını anlamıyordu. Montesquieu'nün 1748'de yayımlanan **De l'Esprit des lois** (Yasaların Ruhu Üzerine) adlı incelemesinde olduğu gıbi, halk ile ayrıcalıklı katmanlar arasında ayrım yapmıyordu. Rousseau için imtıyazlı hiçbır katman yoktu. Yasa karşısında mutlak bır eşıtlik hüküm sürmektedir. Boylece Rousseau, halkın tümü fikrine geliyordu. Şüphesiz Rousseau'dan öncekı başka devlet teorisyenleri de hükümranlığın halkta olduğunu belirtmişlerdi. Mesela Althusius 17. yüzyılın başlarında hükümranlığı aynı şekilde devredılemez ve bölünemez olarak görüyordu, fakat hâlâ zümresel-korporatif tasarımların etkisi altındaydı. Hükümranlığın hıçbır ara otorite olmaksızın doğrudan halkın elinde bulunduğu ve halkın bu hükümranlığı tümüyle uygulamak durumunda olduğu sonucunu gerçekten ılk kez Rousseau çıkardı. Boylece o, boyutları çağdaşları tarafından yeteri kadar anlaşılamayan tamamen bakir bir alana gırıyordu. Rousseau, toplumsal sozleşmeyle, sözleşmeyı imzalayan şahısların pasıf bakımdan devlet ve aktıf bakımdan hukümran olarak adlandırıldığı bır topluluğun oluştuğunu açıklıyordu, "Toplum üyeleri bır bütün olarak halk adını alırlar ve tek tek kendılerını en yuksek otorıtenin ortakları olarak yurttaş diye ve devlet yasalarına karşı sorumlu oldukları ıtaat bakımından da uyruk diye adlandırırlar."[33]

Rousseau'nun siyasî teorı alanındaki dığer önemlı bır adımı da devleti toplumdan turetmesi ve onu insana aıt ırade oluşumuna dayandırmasında yatmaktadır. Ona göre, toplumsal duzen kendını doğrudan hareketle haklı gostermiyordu, o, eski rasyonalist doğal hakçı geleneğin sürekli ıddıa ettiği gıbi genel olarak geçerli doğal hakka ılışkın ılkelere karşı başından berı sorumlu değildı. Locke bile hâlâ, doğal durumdan toplumsal duruma geçışte mülkiyet gibi tek tek devredilemez bireysel-hakların muhafaza edıldığını duşunuyordu. Gördügümüz gıbı Rousseau ıkinci **Discours**'unda varsayımsal doğal durumdan toplumsal duruma geçişin zaman içinde gerçekleştiğini ve devletin ve hukukun zorunluluğunun kesinlikle

toplumsal durumda ortaya çıktığını kanıtlamaya çalışıyordu. Devlet ve hukuka, boylece, kokleri sadece toplumsal ilişkiler içinde bulunan fenomenler olarak bakıyordu.

Rousseau **Contrat social**'de cumhuriyetçi-demokratık devlet idealini kapsamlı olarak kaleme aldı. Bu ideal, birbirlerini karşılıklı olarak bütunleyen özgurluk ve eşitlik ilkelerine dayanıyordu. Rousseau bu idealın çıkış noktasını, formüle ettiği toplumsal sozleşmede şoyle goruyordu: "Her birimiz kendi şahsını ve tüm gücunu birlikte kamu iradesinin en üst yonetiminin emrine veriyor ve her üyeyi bütünün bolünmez bir parçası olarak kabul ediyoruz."[34] Varılmak istenen hedef, kişinin ve bu sozleşmeyle yaratılan toplumun tüm üyelerinin servetinin ortak güçleriyle savunulması ve korunmasıydı. Herkesle birleşmiş olmasına rağmen, her üye aynı zamanda sadece kendine ıtaat etmeli ve toplumsal sozleşmede olduğu gibi özgur kalmalıdır. Ahlâki ve yasal eşitlik, tek tek kişilerin fiziksel ve zihinsel güçlerinin eşitsiz olabileceği gerçeğine halel getirmeden güvence altına alınır. Rousseau, yasalara tabi olan halkın, onun aslı sahibi olması gerektığının de altını çiziyordu "Aslında yasalar sadece toplumun birlığinin şartlarıdır."[35]

Contrat social'ın katı rasyonalist yapısı da gozden kaçırılmamalıdır. Artık burada ikinci **Discours**'unda olduğu gibi mevcut fenomenlerin tarihsel analizi ve açıklaması değil, genel devlet hukuku alanındaki olması gereklı ilkelerin açımlanması on plana çıkmaktadır. Rousseau, buyük değer verdiği Montesquieu'nün **De l'esprit des lois** adlı eserindekinden temelde başka bir şey için çaba gosterdiğinin çok açık bilincindeydi. Rousseau'nun gorüşüne gore Montesquieu, genel devlet hukukunun ilkelerini işlemekten kaçınmıştı. O, sadece mevcut devletlerin pozitif hukukuyla ilgilenmişti. Rousseau'nun **Emile**'de tespit ettiği gibi, bu iki bakış tarzı birbirinden temelden farklı, fakat zorunluydu. Olanın doğru yargılanması için, olması gereken bilinmelidir.[36]

Rousseau'nun toplum tasarımının hareket noktasını birey oluşturuyordu. Daha ikinci **Discours**'unda münferit yaşayan bireyin doğal durumundan hareket ediyor ve böylece beşeri başlangıçlar için her toplumsallığı reddediyordu. Bu nedenle **Contrat social**'in onun için merkezi sorunu, bireylerin bütününün ahlâkı ve siyasi bir bütunluk halinde kaynaştırılması, bireysel çıkarların toplumsal çıkarların sadece bütunleyici bir parçası olarak tasarlanması, bireysel iradenin kamu iradesi içerisinde eritilmesi idi. Sonuç olarak Rousseau, burjuva rekabet toplumunda başından beri, daha feodal mutlakıyetçiliğin rahmindeyken varolan bireyle toplumun yanlış şekilde karşı karşıya konulması ikileminden kurtulamıyordu. Karl Marx bu çelişkinin köklerini **Ekonomi Polığin Eleştirisine Katkı**'da açığa çıkarıyordu. Marx, serbest rekabetin hükum surduğü çığır açan bu toplumda bireyin "kendisini daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan konglomeratının (yığışımının) aksesuarı haline getiren" doğal bağlardan kopmuş olarak gordüğunü gosterdi. Karl Marx (18. yuzyılın toplumsal-kuramsal incelemelerinde yer alan), bu bireyi, "bir yandan çozulen feodal toplumun, ote yandan 16 yüzyıldan beri yeni gelişmekte olan üretici güçlerin bir ürunu" olarak belirliyordu.[37]

Rousseau, özellikle mevcut feodal mutlakıyetçi toplumsal düzene karşı uzlaşmaz bir tavır almak sözkonusu olduğu zaman, bu bireyci çıkış noktasını kararlı şekilde mutlaklaştıran 18. yüzyıl duşunurlerine dahildi. Ona gore bireyin gelişimi, oldukça engelleyici olarak duyumsanan mevcut toplumsal ilişki ve geleneklere karşı sadece cepheden karşı çıkarak gerçekleşebilmiştir. Rousseau bu arada, toplumsal ayrıcalıklarla ilintili egemen yaşam biçimleriyle uzlaşmaz şekilde he-

saplaştı. Bir yandan bireyin kendi insani doğasını Ancien régime (eski rejim)'e karşı gerçekleştirme hakkını Fransız Aydınlanmasının pek çok sözcüsünden daha militan, daha doğrudan ve daha radikal olarak savunuyor, fakat öte yandan öncelemeli olarak dile getirdiği ideal toplum tasavvurlarında, burjuva egoizminden hareket edilerek toplumun genel menfaatine gerçek ve başarılı bir geçişin mümkun olamayacağını da imâ ediyordu. Bu nedenle Rousseau **Contrat social**'inde egoist özel çıkarların kamunun ortak çıkarıyla çakışabileceği noktayı başka görüşteki Aydınlanmacılar gibi inceden inceye araştırmadı. Rousseau sürekli genel yarardan hareket etti ve kamu iradesine ahlâki bir temel kazandırdı. Siyaset ve ahlâkın birliğini genel yarar düzeyinden savundu ve "citoyen"ın (yurttaşın -çn.) bir "burjuva"ya dönüşmemesi, yani egoist özel çıkarlar alanına çekilmemesi için önlem almaya çalıştı. Rousseau'nun devlet teorisiyle ilgili uğraşı, bireyle kamu iradesinin özdeşleşmesine etkin kurumlar, anayasal ilkeler ve radikal bir ulusal eğitim aracılığıyla erişilmesine yönelik olmuştur.

Besbelli Rousseau**Contrat social** ile, eşitsizlik üzerine olan **Discours**'unda biçimlendirmeye çalıştığı şeye ilkesel bir karşı taslak sunmak istiyordu. Gerçi insanlığın çelişkiler içinde gerçekleşen şimdiye kadarki gelişimi bir yozlaşmaya işaret ediyor ve insanın sürekli kendine yabancılaştığını gösteriyordu, fakat Rousseau yine de toplumun daha sonraki gelişiminin kötümser bir manzarasıyla uzlaşamazdı. Bu sağlıksız süreç için, toplumsal ilişkilere mutlaka köklü bir yeni düzen getirecek bir çıkış yolu bulunmak zorundaydı. Bu yeni toplumsal düzenin tüm ilkeleri, özünü "volonté générale"ın, kamu iradesinin oluşturduğu **Contrat social**'de geliştirdi. Bu "volonté générale", akılcılık-ahlâkı bir hakikat olarak Rousseau'nun siyasi teorisinin doğal hakka ilişkin "dayanak noktasını ve belkemiğini" oluşturur. Toplumsal sözleşme vasıtasıyla bireyin kamu iradesine sınırsız şekilde tabi kılınması, akıl ve adaleti hedeflemektedir. "**Volonté générale**'de insan, akılcıl ve adil iradeye siyasi yapının temeli ve ölçüsü olarak evet der."[38] Kamu iradesi, tutku ve çıkarla bulanıklaşmış öznel niyet ve çabalara karşı, kamu menfaatinin güvenliğini tamamen geçerli kılmak durumunda olan bir tür nesnel akıldır. Sadece bireyin bu kamu iradesiyle uyumlu olması halinde, insan, doğasına uygun şekilde yaşamayı başarabilir. Birey, kamu iradesi tarafından itaate zorlanırsa, o zaman aslında akla göre yapmak zorunda olduğu şeyi yapmaya zorlanmış olacaktır.[39]

Rousseau'nun yaptığı teklîflerle sürekli varolan toplumsal ilişkilerin karakterine yönelmesi, onun reform arzusunu göstermektedir. Bu ilişkileri tamamen bozulmuş gördüğünde, bireydeki yenilenmeye yöneldi. Bu durumda bireyi toplumun etkisinden çıkarmaya çalıştı. Toplumun yabancılaştırıcı etkilerine karşı sözkonusu bireyin iç dünyasında insanın otantik özelliklerini keşfetmeye, bunları en değerli miras olarak muhafaza etmeye ve daha da geliştirmeye çalıştı. Bununla ilgili klasik örneği, doğallık ve özgürlüğün onun eğitim öğretisinin temelini oluşturduğu **Emile**'de (1762) veriyordu. İnsan dejenere olan bir ortamda kendi doğasına dönmeliydi. Bu nedenle Rousseau, kendi yatılı okul öğrencisinin bireysel eğitiminde karar kılıyordu. Çağdaşlarına karşı çıkıyor, vatanın ve yurttaşlığın olmadığı yerde artık kamu eğitiminin de olmayacağını, bunun anlamını yitirdiğini belirtiyordu. Fakat Rousseau, sadece bu eğitim romanı dikkate alındığında zannedilebileceği gibi bireysel pedagojinin kayıtsız şartsız bir savunucusu değildi; çünkü yeni oluşturulan devlet düzenleriyle ilgili düşüncelerini yansıttığı diğer eserlerinde kamusal-kolektif eğitimden yana tavır alıyordu. Bundan başka Rousseau'nun **Emile** romanında, münferit bireyde herşeyden evvel geleceği hedef

alma, onu yeni bir toplumsal düzenin taşıyıcısı olarak yetiştirme çabası hissediliyordu. "Topluluk için eğitim, bireyin özerkliğini ve kendini tanımasını şart koşar. Bireyler kendi güçlerini hissetmelidirler ki, boylece topluma gözü kapalı bağlılıkları önem kazansın."[40]

Sadece 1800 yılına kadar yetmiş basımı yapılan **La Nouvelle Héloise** romanında[41] Rousseau, feodal mutlakiyetçilikteki egemen yaşam biçimlerini ve bu yaşam biçimlerinin tek tek insanlarda yaptığı yabancılaştırıcı etkileri acımasızca eleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda bu romanın ikinci bölümünde monden dünyanın yoz faaliyetlerine sürüklenen doğayla bağlantılı bir aile yaşamının resmini de çiziyordu. Daha önsözde bile bu yönden tasarlanmış yenilikçi çabalarını kuvvetlendiriyor ve kamu ahlâkında bir reforma gidilmeden önce, aileyle ilgili ahlâktan başlanması gerektiğini vurguluyordu. Wolmar ailesinin evinde —bu evde kimi pederşahi özellikler görülse bile, katmanlar arasındaki sınırlar gerçek insana giden yolu artık engellemez— uyumlu burjuva toplumu, minyatür biçimde tasvir ediliyordu. Gerçi bu, egemen toplumdan bir geri çekilme anlamına geliyordu, ama mevcut şartlarda bu, insanı, yani doğal ilişkilerin gelişmesine ve kendini bulmasına yardım edecek yegâne imkândı. Rousseau'nun toplumsal-politik hedefinin önemli bir yanı da bu ünlü romanda belirgin şekilde gün yüzüne çıkıyordu.

Contrat social ve **Emile**'in yayımlanmasıyla Rousseau ve eserleri için önemli sonuçları olan yeni bir yaşam dönemi başlamıştı. 9 Haziran 1762'de Paris Parlamentosu eğitim romanını mahkum ediyor ve yazarına tutuklama emri çıkarıyordu. On gün sonra da Cenevre Yurttaşları Küçük Konseyi her iki eseri de "cüretkâr, ahlâka aykırı ve tanrısız" oldukları gerekçesiyle alenen yaktırıyordu. Rousseau, kitaplarında Hıristiyanlık dinini ve tüm hükümet biçimlerini tahrip etmekle itham ediliyordu. Cenevre makamları da sözkonusu kitapların yazarı hakkında tutuklama emri çıkardılar. Özellikle **Emile**'de yeralan, tüm dogmalardan arınmış, akıl ve vicdanın karşılıklı olarak birbirlerini tamamladıkları bir kalp dinini beyan eden Savoyardlı papaz adayının şahadeti, Paris Parlamentosu'nun böyle bir tavır almasına neden oldu. Daha önceden uyarılan Rousseau, Fransa'dan Bern bölgesine kaçtı, fakat burayı da resmi makamların kararı nedeniyle terketmek zorunda kaldı. Nihayet Prusya kralının mülkiyetinde bulunan Neuchâtel yakınlarındaki Môtiers'de barınma olanağı buldu. 1762'de Paris başpiskoposu bile **Emile**'e karşı bir beyanname yayımladı. Bir yıl sonra Cenevre genel savcısı Tronchin **Lettres écrites de la campagne** (Ovadan Mektuplar) adını taşıyan eserinde, resmi makamların Rousseau'ya karşı tavırlarını haklı göstermeye çalıştı.

Bu olaylar yüzünden 12 Mayıs 1763'de Cenevre vatandaşlığı hakkından vazgeçen Rousseau, her iki saldırıya da önemli polemik yazılarıyla tepki gösterdi. Paris başpiskoposuna yazdığı mektupta eğitim romanındaki temel tezlerini bir kez daha savundu ve kilisenin "doğuştan günahkârlık" dogmasını (Hıristiyanlık öğretisine göre Adem ve Havva'nın ilk günahı işlemesinden bu yana her insan doğuştan günahkârdır. -çn.) ikircimsiz reddetti; başpiskoposa karşı insanın doğuştan iyi olduğu ilkesini savundu. Rousseau, 1764 yılında **Lettres écrites de la montagne** (Dağdan Mektuplar) ile Tronchin'e cevabını yayımladı. Bu cevabında, sadece tüm ithamları çürütmek için çaba göstermiyor, aynı zamanda Cenevre'deki siyasi iktidar ilişkilerini eleştirel olarak aydınlatıyor, Cenevreli yurttaşlar kitlesi tarafından icra edilmek durumunda olan hükümranlığı çoğunluğunu patrisyenlerin oluşturduğu Küçük Konsey'in gaspetme hırsını açığa çıkarıyordu.

Rousseau 1765'de Môtiers'i de terketmek zorunda kaldı, çünkü ruhbanlar

tarafından kışkırtılan kitle fiilen onu rahatsız ediyordu. Bieler gölündeki Saint-Pierre adasına gitti, ne ki Bern Kanton hükümeti birkaç hafta sonra Rousseau'yu sınırdışı etti. Bunun üzerine filozof Hume'un teklifini kabul ederek, onunla birlikte İngiltere'ye gitti. İngiltere'deki bu ikâmeti sadece 13 ay sürdü. Rousseau'nun Hume ile arası bozuldu ve Fransa'ya geri döndü. Fransa'nın değişik bölgelerinde zaman zaman sahte isimle yaşadıktan sonra, 1770'de yeniden Paris'e döndü, burada yoksul bir şekilde ve kendisinin arzu ettiği mütevazi şartlarda yaşamının son sekiz yılını geçirdi. 1762 yılından beri karşılaştığı uygulamalar nedeniyle Rousseau, kendini sürekli bir takibat ve saldırı altında hissediyordu. Bu durum sonunda hezeyanlarının artmasına neden oldu. Ansiklopedistlerden kopması sonucu yeteri kadar destek bulamamasının ve giderek daha çok tecrit olmasının şüphesiz bu durumda olumsuz ek etkileri olmuştur. Bu nedenle Werner Krauss haklı olarak şunu belirtiyor: "Fakat Rousseau'ya hayatı giderek çekilmez kılan, hiçbir zaman dışarıdan gelen takibat olmadı. Ruhban takımıyla ve egemen katmanlarla girdiği kaçınılmaz çatışmada, Aydınlanma hareketinin felsefî cephesinin ona sağlayabileceği yegâne desteği kaybetti. Eski arkadaşlarından, özellikle Diderot'dan kopuşu, onu giderek çıkışı olmayan bir yalnızlığa itti ve hiç kapanmayan bir yara oldu."[42]

Artık Rousseau ana görevini, şahsının ve yaptıklarının haklı olduğunu göstermek, kendisinin hakikat olarak algıladığı şeyleri bulmak ve bunları herkese bildirmek olarak görüyordu. Bu arada kendi vicdanı sık sık doğanın sesi olarak görünüyordu. 1750 ve 1762 yılları arasında yayımlanan eserlerinde dile getirdiği toplumsal-politik ilkelere yaşamının sonuna dek sadık kaldı. Takibat altında olduğu evhamıyla, hem Aydınlanmacı-Ansiklopedist, hem de Aydınlanma karşıtı çevrelerden düşmanlarının ona karşı bir komplo ve entrika düzenlediklerine inanmasına rağmen, radikal toplumsal-politik görüşlerinden dolayı kovuşturmaya uğradığının bilincindeydi. Ülkenin yasalarına saygılı uysal bir yurttaş olduğunu, asla bir isyan teşvikçisi olmadığını sürekli temin etmiş olması, düşüncelerinin yolaçtığı sonuçlar hakkında kafasının ne kadar aydınlık olduğu konusunda şüphe yaratmamalıdır.

Rousseau devlet hukukuyla ilgili sorunları sadece **Projet de constitution pour la Corse** (Korsika İçin Bir Anayasa Projesi) (1764) ile **Considérations sur le gouvernement de la Pologne** (Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler) (1772) adlı, sipariş üzerine hazırladığı iki eserinde ele aldı. Bu eserlerde teklif edilen reformlar, gerçi bu ülkelerdeki mevcut toplumsal ilişkilerden hareket ediyordu, ama hedeflediği doğrultuyu **Contrat social**'de geliştirdiği ilkelere yönlendirmeyi de ihmal etmiyordu. Rousseau **Toplum Sözleşmesi**'ndeki genel devlet öğretisinde azami program olarak anladığı şeyi, Korsika ve Polonya için hazırladığı anayasa taslaklarında, verili devlet ve ahlâkî ilişkiler nedeniyle farklılaşmış ve geliştirilmeye açık asgari bir programa dönüştürdü. Rousseau'nun **Considérations sur le gouvernement de Pologne** adlı eserinin, sınırlı asgari programı nedeniyle toplumsal yapı değişiklikleri bakımından tutucu bulunmasında ve **Contrat social**'e pek yakın görülmemesinde, onun toplumsal reform için hareket noktası olarak öncelikle düşünsel-ahlâkî bir yenilenmeyi öngördüğü gerçeği gözardı edilmiştir. Rousseau'ya göre, ancak düşünsel-ahlâkî bir yenilenmeden sonra politik-toplumsal değişiklikler için bir temel oluşabilirdi. Bu yüzden Rousseau, Polonya halkı içinde topluluk oluşumuna etki edebilecek şeylerin geliştirilmesi ve teşvik edilmesini en acil hedef olarak görüyordu. Bir iç dayanışmanın sağlanmasındaki en önemli faktörlerin ulusal birliğin güçlendirilmesinde, ulusal töre ve göreneklerin amaca

yönelik olarak korunmasında bulunduğunu düşünüyordu. Gerçi Rousseau **Contrat social**'de kökleşmiş görenek ve batıl itikatları olan bir halkın, yasama için pek uygun olmayabileceğini ifade ediyordu, fakat Polonya ve Korsika için somut bir duruma tekabul eden reform önerileri için bu durum ona önemli gelmiyordu.

Considérations sur le gouvernement de Pologne adlı eserinde katmanlara ayrılmış toplumsal yapının tasfiyesini öncelikli olarak düşünmüyordu, ama bu yapının ortadan kaldırılmasını, özellikle arzulanan ve elde edilmesi gerekli uzak bir hedef olarak gösteriyordu. "**Contrat**'ta irade birliği ve beraberlik isteği olarak halk diye belirtilen ve bunun koşulu olarak tüm yurttaşların eşitliği denilen şey, Polonya üzerine düşüncelerde doğallıkla yinelenmektedir. Rousseau önce, Polonya ulusunun sadece soylulardan oluştuğuna kanaat getirdiyse de, yöntem konusunda tavsiye edilen tüm tedbirliliğe rağmen, ülkede yine de çok devrimci bir şekilde **mutlu an**'da ısrar etmiştir, çünkü kentler ve köylüler mülki ve siyasi yönden tamamen eşit haklara sahip olacaklardır."[43]

Rousseau'nun Korsika için planladığı otarşist (kendi yağıyla kavrulan -çn.) köylü demokrasisinde **Contrat social**'deki ilkelere yönelen emareler vardı. Burada ihtiyaçların artmasına neden olabilecek her şeyden kaçınılıyordu. İşbölümü tam bir gelişme göstermiyordu ve kendisi hâlâ halkın üç sınıfa ayrılmasını öngörüyor olsa bile, ayrıcalıklara dayanan sınıfsal düzen kesinlikle ortadan kaldırılmalıydı.

Rousseau yaşlılık yıllarındaki eserlerinde bir savunma konumuna çekildiğinde, toplumsal-politik ilkelerinin henüz çok gelişmemiş ve bu nedenle de büyük devletlerde olduğu kadar ahlâkı bozulma içine girmemiş küçük halklar için düşünüldüğünü ileri sürüyordu. Böyle yaparak, vatanında ve benzer durumda olan küçük devletlerdeki genel yozlaşma sürecini yavaşlatmak istiyordu. Bu muhtemelen onun kötümser olan toplumsal gelişme imgesiyle bağlantılıdır, ama böyle diye onu temsil eden eserlerinde esaslı yenilenmeye yaptığı etkili uyarımlar gözardı edilmemelidir. İşte o güne kadarki olan gelişime yapılan köklü, yıkıcı eleştiri ile bir alternatifin gösterilmesi ve insanın toplum tarafından olumlu anlamda temelden değiştirilmesine dikkatin çekilmesi arasındaki bu gerilim, onun 1750 ile 1762 yılları arasında oluşan eserlerine kendi özel damgasını vurmuştur.

Rousseau, Fransız Aydınlanması'nın başka hiçbir temsilcisinde olmayan ölçüde tutku ve müzikaliteyin biçimlendirdiği düz yazılarında toplumsal bir vicdanı dile getirmiştir. Ayrıcalıklara dayalı tüm yaşam biçimlerini uzlaşmasızca reddetmiştir. Büyük muarızı Voltaire bile, onun, dokunduğu kağıdı tutuşturan bir kalemle yazdığını kabul ediyordu. Ve Werner Krauss haklı olarak şöyle yazıyordu: "Ortaya konan mücadele tarzı, irade ve mevcut ilişkilerin tümüyle ortadan kaldırılması bu eserlerdeki ölümsüz unsurlardır."[44]

Rousseau'nun en önemli eseri, Fransız feodal mutlakıyetçiliğinin 18. yüzyıl ortalarında derin bir krize sürüklendiği sıralarda yayımlandı. Toplumsal bilinç, daha belirgin biçimde ortaya çıkan çelişkilerle güçlü bir atılım yapmıştı. Ana mücadele doğrultusunun "akıl dışı" feodal mutlakıyetçi düzene karşı olmasına rağmen, Aydınlanma hareketi içerisinde "kesinlikle **kuşaklararası bir mücadele** ya da —daha basitçe— Voltaire ve Rousseau arasında **kişisel bir güç gösterisi** anlamına gelmeyecek bir iç sınırlama ve düşünsel mücadele" hissedilir ölçüde "göze batıyordu."[45] Fransız Aydınlanma hareketi içerisinde plebyen-küçük burjuva ihtiyaç ve çıkarlar, öncelikle Rousseau'nun eserlerinde belagatli ve etkili bir biçimde dile getirilerek ifade edildiler. Bununla birlikte Aydınlanma hareketi

içerisindeki kimi yazarları belirli bir toplumsal tabaka ile doğrudan ilişki içerisine sokmak, onlara bu tabakanın sözcüsü olarak bakmak yanlış olur. 18. yüzyıldaki ideolojik çatışmalar o kadar karmaşıktılar ki, tek tek yazarları ve onların dünya görüşlerini sosyolojik bakımdan tam olarak belirlemek her zaman mümkün değildir. Aydınlanmacılar içerisinde toplumsal gelimişin sadece belirli temel sorunlarına yönelik gerilimleri, bu arada burjuva ve küçükburjuva-plebyen çıkarlar arasındaki çelişkileri dile getiren oldukça farklı yönelimler ortaya çıktı.

Ne ki, ortaya çıkan tüm farklılıklara rağmen hepsinde ortak olan özellikler gözden kaçırılmamalıdır: Tabakalara ayrılmış düzenin radikal şekilde reddedilmesi ve "burjuvazinin ideal dünyası" olan doğal haklarla ilgili bir alternatifin çağdaş tasarısı konularında sağlanan birlik içerisinde, burjuvazi tarafından üstlenilen toplumsal özgürlük hareketi ideolojik-edebi alanda, kendi çıkarlarının tüm baskı altındaki katmanların çıkarlarıyla büyük ölçüde üst üste çakıştığını ilân ediyordu. Karl Marx, bununla ilgili olarak **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı** adlı kitabında şu veçhenin altını özellikle çiziyordu: "Özel bir sınıf sadece toplumun genel hakları adına genel egemenlik üzerinde hak iddia edebilir." Karşı tarafın açıkça toplumsal genel iradenin olumsuzlanması olarak gösterilmesi gerekiyordu: "Fransız aristokrasisinin ve Fransız ruhban takımının olumsuz-genel anlamı, önceleri dışarlanmış ve muhalif olan burjuva sınıfının olumlu-genel anlamına neden oldu." Daha ileride Karl Marx, tüm toplumun burjuvazinin içinde bulunduğu özel durumda bulunması halinde, "yani mesela para ve eğitime sahipse, ya da arzusuna göre (keyfine göre) elde edebiliyorsa"[46] kendini özgürleştirmeyi başarabileceğine işaret ediyordu. **Alman İdeolojisi**'nde şöyle yazıyordu: "Fransız burjuvazisi aristokrasinin egemenliğini yıktığında, bununla pek çok proletere proletaryanın üzerinde yükselme imkânı verdi, ama sadece burjuva olduklarında."[47] Göklere çıkartılan genel toplumsal kurtuluş, böylece, tarihsel-toplumsal şartların belirlediği sınıfsal sınırlarının olduğunu gösteriyordu.

Burjuvazi yükselme döneminde plebyen katmanların temel çıkarlarını kendi çıkarlarıyla birlikte geniş ölçüde dile getirebilmeyi amaçlamış olmasına rağmen, bu çıkarların uyum içinde olduğundan doğal olarak söz edilemezdi. Tüm farklılıklarına rağmen küçükburjuva-plebyen olarak özetlenebilecek antikapitalist sesler, 18. yüzyılın ikinci yarısında artan ölçüde duyulur oldular. Tanınmış Sovyet araştırmacısı V.P. Volgin, burada, kapitalist gelişmeyle birlikte bağımsızlıklarını yitirme ve ücretli işçiler haline gelme tehlikesi içine düşen şehir küçükburjuva ve köylü katmanların sözcülerini müşahade ediyordu. Volgin bu etkili akımı, eşitlemeci olarak tanımlıyordu.[48] Bu akım yeni bir çağ başlatan kapitalist gelişmenin neden olduğu sosyal eşitsizlikleri sadece eleştirel olarak irdelemekle kalmıyor, ayrıca bunun ötesinde katmansal eşitsizliğe karşı mücadelede özel bir radikal tutum sergiliyordu. Aydınlanma hareketinin feodal mutlakıyetçiliğe karşı geliştirdiği toplumsal-politik ilkeler, maddi üretici güçlerin daha da gelişmesi ve maddeci dünya kavrayışı açısından tutucu özellikler göstermesine rağmen bu akımın temsilcileri tarafından kural olarak kapsamlı ve uzlaşmaz sonuçlara vardırıldı.

J.J. Rousseau Fransız Aydınlanmasındaki bu akımın şüphesiz en iyi temsilcisiydi. Rousseau'yu, romantik öncesi denen dönemin esas temsilcisi olarak damgalama ve onun mekanik materyalistlere yönelttiği eleştiriyi, özellikle de ateizme karşı polemiklerini Aydınlanma karşıtı duygusallık biçimine sokma çabası, 18. yüzyılın ideolojik kuruluş çabalarındaki birlikteliği hiç anlamamaktır. Duygusal-

lık, insan onuruna o zaman sahip çıkmanın dile getirilmesi, Fransız Geç Aydınlanmasında uzlaşmaz bir çelişkiyi değil, aksine eleştirici olarak inceleyen, tahlil eden insan aklının zorunlu bir tamamlanmasını oluşturuyordu. Aydınlanmacılar duygu ve aklı organik bir bütün olarak kavramaya çalıştılar.[49] Arnold Hauser'ın Rousseau ile Fransız Aydınlanmasının diğer temsilcileri, özellikle de Voltaire arasında irrasyonalizm ve rasyonalizm anlamında bir çelişki bulma çabasının, bu nedenle hiçbir inandırıcı temeli yoktur.[50] Gerçi Hauser Rousseau'yla plebyen-küçükburjuva bir görüş açısının belirginleştiğini görür, fakat Rousseau'yu irrasyonalizmle özdeşleştirerek, Voltaire ve Ansiklopedistlerle Rousseau arasında aşılamaz bir çelişki yaratarak çürük basitleştirmelere gider.

Rousseau'yu öncelikle tutucu bir düşünür, "zincirlerinden boşanmış rekabet toplumunun feci sonuçlarını kavrayan, politik ve pedagojik araçlarla onun ilerlemesini yavaşlatmaya çalışan"[51] geleneklere bağlı bir ahlâkçı olarak görmek de aynı şekilde yanlış olurdu Rousseau'nun toplumsal-politik görüşlerinde ilerleyen burjuva kapitalist topluma karşı belirginleşen protesto, burada, haksız şekilde mutlaklaştırılmaktadır. Bu yön, Rousseau'nun bütün halinde Aydınlanma hareketinin ve diğer sosyo-ekonomik gelişmelerin temel oluşturduğu diğer görüşleriyle birlikte ele alınmalıdır. Rousseau'nun gelişmekte olan kapitalizme karşı bir dizi küçükburjuva idealleri zorunlu olarak anakronist bir izlenim bırakmış olsalar bile, öte yandan eserlerinde ileriyi işaret eden demokratik görüşler de vardı. O zamana kadar böylesine geniş bir düzlemde ifade edilmemiş olan halka bağlılık özellikle iyice belirginleşmişti. "Aydınlanma filozofları, gerçi sık sık halk partisinin tarafını tuttular, fakat her zaman onun sadece savunucusu ve koruyucusu olarak ortaya çıktılar. İlk defa Rousseau bizzat halktan birisi olarak ve eğer halk için yapılıyorsa kendisi adına konuşur."[52] **Emile**'de Rousseau şöyle yazıyordu: "Halk (le peuple) insan soyunu oluşturur. Halk olmayan o kadar azdır ki saymaya değmez İnsan bütün katmanlarda değişmeden kalır. Ve böyle davranırsa, en çok kişiyi barındıran katmanlar en fazla saygıyı hakederler. Düşünenler için tüm katman farklılıkları yokolur."[53] Burjuva-demokratik bir konum, Rousseau'da, özellikle devlet teorisi alanında diğer Aydınlanmacılardan daha belirgindir. Gerçi o da burjuva görüşler için tipik bir egoistçe bağımsız birey ile vatandaşın karşı karşıya getirilmesini aşamamıştı, ama toplumsal genel refah için kapsamlı demokratik bir çözüm arayışı içinde olmuştu. Nitekim bilinçli yurttaşın biçimlenmesi ve onun kamuoyunda etkin olması üzerine, kişisel ve toplumsal çıkarların birliği, demokratik katılım ve yurttaşların tüm toplumsal yarara kıyasla mükâfatlandırılması üzerine bu bağlamda geliştirdiği fikirlerine, burjuva toplumunu aşan bir ilgi duyuluyor.[54]

NOTLAR:

1. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", **Essays zur französischen Literatur**, Berlin-Weimar 1968, s. 325.
2. Bkz, Hugo Friedrich, **Das antiromantische Denken im Modernen Frankreich**, Münih 1985.
3. Immanuel Kant, **Gesammelte Schriften**, c. 20, Berlin 1942, s. 44.
4. Arsen Gulyga, **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, Leipzig 1974, s 22.
5. Otto Vossler, **Rousseaus Staatslehre**, Göttingen 1963, s. 301.
6. Rousseau, Jean-Jacques: Œuvres complètes, c 1-4, Paris 1959-1964, Bibliothèque de la Pléiade, 11. 153. 169.208, c. I, s. 404.
7. age, c. 3, s. 19.

8. age, c. 3, s. 79.
9. age, c. 3, s. 82.
10. age, c. 2, s. 961.
11. age, c. 2, s. 968
12. age, c. 2, s. 969.
13. Iring Fetscher, **Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs**, 2. genişletilmiş basım, Neuwied 1968, s. 4.
14. Fritz Behrens, **Die politische Ökonomie bis zur bürgerlichen Klassik**, Berlin 1962, s. 148
15. Bernard de Mandeville, **Bienenfabel**, yay. Otto Bobertag, Münih 1914, s. 357.
16. Rousseau, age, c. 3, s. 523.
17. age, c. 1, s. 352.
18. age, c. 1, s. 351.
19. age, c. 1, s. 1136.
20. age, c. 1, s. 380.
21. Bkz. Martin Rang, **Rousseaus Lehre vom Menschen**, Göttingen 1959, s. 51.
22. Rousseau, age, c. 3, s. 164.
23. age, c. 3, s. 175.
24. age, c. 3, s. 177
25. age, c. 3, s. 194
26. age, c. 3, s. 245.
27. age, c. 3, s. 259
28. Rousseau'nun Hollandalı yayımcısı Rey'e 29 Mayıs 1762 tarihli mektubuna bkz : Jean-Jacques Rousseau, **Correspondance complète**, Édition critique établie et annotée par R A. Leigh, c.X, Cenevre 1970, s. 307.
29. Bkz. Albert Soboul, "Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme", **Études sur le "Contrat social" de J.-J. Rousseau**, Actes des journées d'étude tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 mai 1962, Paris 1964, s. 405-425; Roger Barny, "Jean-Jacques Rousseau dans la révolution", **Dix-huitième siècle 6** (1974), s. 59-98.
30. Daniel Mornet, **Rousseau. L'Homme et l'oeuvre**, 3. basım, Paris 1950, s. 101
31. Bkz Robert Derathé, **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**, Paris 1950; Abram M. Deborin, **Las doctrinas político-sociales de la época moderna**, Montevideo 1960, c. 1, s. 256, Werner Sellnow, **Gesellschaft, Staat, Recht. Zur Kritik der bürgerlichen Ideologien über die Entstehung von Gesellschaft, Staat und Recht. Von der bürgerlichen Aufklärung bis zum deutschen Positivismus des 19. Jahrhunderts**, Berlin 1963, s. 57.
32. Bkz. Robert Derathé, **Jean-Jacques Rousseau...** (30. nota bkz.) s. 248.
33. Rousseau, age, c. 3, s. 362.
34. age, c. 3, s. 361.
35. age, c. 3, s. 380.
36. age, c. 4, s. 836
37. Karl Marx-Friedrich Engels, **Werke**, c. 13, Berlin 1961, s. 615.
38. Hans Barth, "Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau", **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 13 (1959), s. 30.
39. age, s. 32.
40. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", age, s. 302.
41. Daniel Mornet, **Rousseau...**, s. 88.
42. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", age, s. 300.
43. Otto Vossler, **Rousseaus Freiheitslehre ...**, (bkz. not 5), s. 335
44. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", age, s. 327.
45. Lew S. Gordon, **Studien zur plebejisch-demokratischen Tradition in der französischen Aufklärung**, Berlin 1972, s. 11.
46. Karl Marx-Friedrich Engels, **Werke**, c. 1, Berlin 1972, s. 388
47. age, c. 3, Berlin 1959, s. 48.
48. Vjaceslav Petrovic Volgin, **Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung**, Berlin 1965, s. 168.

49. Gerhard Sauder, **Empfindsamkeit**, c. I, Stuttgart 1974.
50. Arnold Hauser, **Sozialgeschichte der Kunst und Literatur**, c. 2, Münih 1953, s. 76.
51. Iring Fetscher, **Rousseaus politische Philosophie** ..., s. 259
52. Arnold Hauser, **Sozialgeschichte** ..., c. 2, s. 80.
53. Rousseau, age, c. 4, s. 509.
54. Bkz Galvano della Volpe, **Rousseau e Marx**, 4. Basım, Roma 1964; ayrıca bkz Bronislaw Baczko, **Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft**, Viyana-Frankfurt-Zürih 1970; Jean Starobinski, **Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle**, Paris 1971.

KAYNAK:

Werner Bahner, Formen, Ideen, Prozesse in den Literaturen der romanischen Volker, **Literatur und Gesellschaft**, Bd. 2, Akademie Verlag, Berlin 1977.

1789 fransız devrimi ⇄ "re-aksion"
(dreyfus davası) ⇄ aktion franses

serol teber

Fransa, Paris, 1789 devriminin 200. yılında bile, dünyanın toplumbilim, siyaset, tarih, sanat ve hatta bir ruhbilim laboratuvarı olma niteliğini sürdüruyor.

Fransa'nın son 200 yıllık tarihinden bizler, hem Aydınlanmanın, 1789 Devrimi'nin, 1870/71 Paris Savunması-Komün'ün ve hem de, ilk komplet-eksiksiz bir nasyonalist hareketin tarihini öğrenmekteyiz.

Salt büyük çağ atlayışları değil, bunun, kendi içindeki daha küçük çaplı değişmeleri bile, Fransa'da, Paris'te büyük toplumsal, emosyonel dalgalanmalara neden olmuş, bol ışıklı refleksiyonlar sergilemiştir.

Son 200 yıldan beri, dünyanın hemen hemen her düşünen insanı kendisini Ansiklopedist'lerin, Voltaire'in, J.-J. Rousseau'nun, Diderot'nun, vb.'larının doğal yakını, yoldaşı bellemiştir.

Bizler ile Voltaire, Rousseau ya da Diderot arasında 200 yıllık geçmişe karşın eskimeyen, kolayına aşılamayan bir yakınlık, bir bağlılık oluşmuştur.

Ancak, salt humanistler, aydınlar için bu böyle değildir. Nasyonalistler ve faşistler de kendi öncüllerini görmek istediklerinde Fransa'ya, Paris'e bakmak zorundadırlar.

Bugün faşizmi öğrenmek isteyenler de, en az son 100 yılın, Paris Komün'ü sonrası Fransız tarihinden başlamak zorundadırlar... Kapitalist sosyo-ekonomik formasyon kendi içinde hem şaşırtıcı bir benzerlik/bütünlük oluşturur; hem de, sağlıklı bir yöntem ile bakılmadığında, tanınmayacak kadar çok çeşitlilik ve ayrıcalıklar.

Ancak her şeye karşın, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonu tek bir bütünluk içinde sorgulamak, irdelemek ve tartışmak isteyenler, kolayına içinden çıkamayacakları zorluklarla karşılaşırlar.

Bu nedenle de, bu büyük ve son kerte karmaşık yapılanmayı, en azından,

1870/71 Fransa-Almanya savaşlarına kadar süren **liberal** ve bu dönemden sonra gelişen, **monopolleşme** dönemı olarak iki bolume ayırıp gündeme getirmek gerekir.

* * *

Aydınlanma döneminden berı evrimleşerek gelişen lıberal burjuvazi, 1870/71 tarıhlerınden sonraki birkaç on yıllık zaman dilimi içinde, görece hızlı bir nitelik, kabuk ve kımlik değiştırıp, gericiliğe, karanlığa, nasyonalızme dönuşmüştür.

Geçen yüzyılın, son yirmi yılında, Komün sonrası Fransa'sında bu serüven, gene Parıs'e özgu bır karmaşıklık içinde ve spekturumun tüm renkleri hatta nüanslarıyla yaşanmıştır.

* * *

1789 Devrimı'nden sonra, Fransa'da artık ınsan haklarını, ınsanlar arasındaki eşitliği, halkların kardeşlığını savunmak, ırkçılığa karşı çıkmak —gorünürde de olsa— herkesin doğal davranışları nitelığıne dönüşmüş; bunun tersını söyleyeni bulmak zor olmuştur.

Ancak, 1870/71 savaşlarından, Sedan-Metz yenilgilerinden, Paris Komün'ünden ve Almanya'nın güçlü bir gelışme dönemıne gırmesinden sonra, Fransa'da tüm bunlara karşı bir "**re-aksiyon**"un başlamasını ve güçlü bır nasyonalist hareketin ortaya çıkmasını düşünmek tarihin mantığına çok da ters duşmemiştir... Ayrıca Fransa'nın monarşik geçmışi, Roma kilisesi ile olan yakınlığı ve özellikle Almanya'daki Luther Reformasyonundan sonra, Fransa'nın kendısini Roma'nın doğal savunucusu, "**meşru çocuğu**" konumunda görmesi, monopolleşme aşamasındaki sanayinin sorunları, vb. düşünüldüğünde, nasyonel bir kontra hareket için tüm güçleri yerli yerinde bulmak mümkün olmuştur.

Ve gerçekten de, Fransa'da, "**Integrale Nasyonalizm**" denilen komple-kusursuz (eksiksiz) bir nasyonalist hareket ortaya çıkmıştır.

Bu eksiksız (komple) nasyonalizmin temel dayanak noktalarını, monarşiye (ve hatta Kral'a) olan bağlılığı ile ünlü ordu (özellikle yuksek rütbeli subaylar ve genelkurmay başkanlığı), Roma-Vatikan Kılısesine bağlı din kurumları (Kiliseler, kilise sermayesinin toplandığı ya da doğrudan bu sermaye ile kurulmuş bankalar, okullar, hastaneler, çeşitli yardım kuruluşları, kilise yanlısı ya da kilisenin desteğiyle kurulmuş basın-yayın organları (en az 50 bin kişilik din-adamları ordusu), Fransız sermaye çevreleri (özellikle büyuk bankalar, finans olıgarşisı) ve yüzyılların birikimiyle donanmış soylular (aristokrası); ve bunlara bağlı ya da bağımlı, boylesı kuruluşların maddesel veya entelektüel desteğindeki eğıtim kurumları, yazarlar, gazeteciler, serbest meslek sahipleri, lumpenleşmiş işsizler, vb. oluşturmuştur...

Fransız nasyonalist hareketı, ozlemini çektığı, merkezi bir otorıteyi ve gerici bir ideolojiyi savunabilmek için, yeterlı **hedef-düşman** bulmakta zorluk çekmemiştir. Örneğin, dışarıda ezeli düşman Almanya ile uluslararasi finans-oligarşısının simgesi Yahudıler, ıçerde gene Fransız sermayesi karşısındaki Yahudı sermayesi ile birlikte, tanrısız ve vatansız sosyalistler, nasyonalıstler tarafından sıklıkla, dış ve iç düşman olarak gösterilmişlerdir.

Özellikle kriz dönemı içinde, halkın, genel olarak kapitalizme olan kızgınlığı, nasyonalistler tarafından, bir Yahudı sermayesi düşmanlığına donüştürülmeye

çalışılmıştır. Özetle: Fransız nasyonalizmi, yığınların, anti-kapitalist duygularını anti-semitizme ve anti-militarist düşüncelerini, Alman duşmanlığına (militarizmine) dönüştürmek istemiştir...

* * *

Geçen yüzyılın sonlarında yenilenen ekonomik depresyonlar ve ardından gelen "Panama Skandalı" olayları, hem ekonomi politik ve hem de toplumsal dengeyi ciddi bir biçimde bozmuştur.

Küçük bankalar kapanmaya, büyük bankalar son kerte ciddi bir bunalımın içine girmeye başlamışlardır. Süveyş Kanalı hisse senetleri Fransa'ya büyük tutarlarda kâr getirdiğinden, bu kez de, 1,5 milyon kadar küçük burjuva kökenli tasarruf sahibi, birikimlerini bu defa da Panama Kanalı hisse senetlerine yatırmışlar, ancak, bankalar artık bunları ödeyemez konuma gelmişlerdir. Bu durumda, salt bankalar değil, orta katmanlar bile iflasın eşiğine gelmişlerdir. Ayrıca Panama Skandalı olayı, parlamento içi ve dışı pek çok politikacıyı, bankeri, aristokratı, suistimal soylentileriyle karşı karşıya getirmiştir. Fransa toplumu, gerçekten hem ekonomik hem de moral bir bunalımın içine girmiştir.

Büyük bankalar arasındaki güç çatışmasında, Yahudi sermayeli olanlar ile, Roma-Vatikan sermayesi destekli bankalar arasında gerçek bir ölum-kalım mücadelesi başlamıştır...

Bu koşullarda, Devlet Başkanı Carnot bile sonunda, Fransız Cumhuriyeti'nin çok ciddi bir bunalım, hatta tehlike içinde olduğunu söylemek zorunda kalmıştır.

Herkes yeni bir "**Fransız ruhu**" yaratılması ve böylesi olumsuzluklara son verilmesini istemeye başlamıştır. Halkın büyük bir bölümü, şaşkın, ürkek, ekonomik, psişik bir panik içine girmiştir.

* * *

Ve bu büyük ekonomik-toplumsal (moral) deprasyonun bir yerlerden boşaltılması gerektiğini inananların sayısı giderek çoğalmıştır.

* * *

İşte, tam da bu koşullarda, tüm ilgiyi üzerine çeken ulusal bir olay patlak vermiştir.

Paris basınının verdiği habere göre: Fransız Genelkurmay Başkanlığında çalışan bir Alman-Yahudi asıllı subay, Fransa'nın en önemli askeri sırlarını Almanlara satmıştır.

Beklenen büyük olay yaratılmış, tüm Fransızların dikkatleri, tarihe "**Dreyfus Davası**" olarak geçen olayın üzerine çekilmiştir. Artık uzun bir süre, bütün basın-yayın organları, parlamento tartışmaları, kamuoyu, sadece bu konuyu düşünmüş, bu konudan söz etmiştir. Ayrıca, bu büyük "ulusal olay" o denli karmaşık bir biçimde örgütlenmiştir ki, pek azı dışında, hemen hemen hiçbir kuruluş ya da kişi "**yel değirmenlerine**" saldırmaya cesaret edememiştir...

* * *

Dreyfus Davası, tarih içinde çok önemli, çok öğretici bir olaydır. Her yanıyla

ılgınçtir. Bu dava, Fransız Genelkurmay Başkanlığının, modern devlet aygıtının anatomisini ve gerçek niteliğini sergilemiş; özellikle ordunun üst kademelerinde bulunan generallerin konumları bu dava boyunca tüm çıplaklığı ile gözler önüne çıkmıştır...

1789 Devrimi'nden sonra bile, Fransa'da ordu, kilise ile bütünluğünü sürdürmüş; kilise de, süreklı olarak en büyük maddi ve manevi yatırımını orduya, subaylara yapmıştır. Subaylar, Cizvit din eğitim mantığı içinde yetiştirilmişler ve kendı hıyerarşileri içinde belırlenen kişilikleri, koşulsuz itaati temel alan kendı moral yasaları, kendilerine özgü insanlar arası ilişkileri içinde toplumda kapalı bir kast oluşturmuşlardır... Ordu, her türlü tartışmanın ve eleştirinin dışında, Fransız Cumhurıyet Devleti içinde ve Truva Atı kımliği ile ikinci bır devlet oluşturmuştur. Bir subayın eleştirisi hemen tüm ordunum ve giderek "kutsal vatanın" eleştirisiyle özdeşleştirilmiştir. Ordunun etkinlik gücünü denetlemek mumkün olmamıştır. Ordunun, özellikle üst kademeleri, Genelkurmay Başkanlığı ile kilise arasındaki ilişkilerin boyutlarını hükümet başkanları bile öğrenememişlerdir Buna karşın, ordu ile kilise, gerek dolaysız olanakları ve gerekse de, çeşitlı kurumlar aracılığı ile Parlamentoyu, bakanlıkları, eğıtım kurumlarını, vb. sürekli ızleyebilmişlerdir. Büyük sanayıi çevreleri, bankalar, her zaman ordu ve kilise ile yakın bir işbirlığı içine gırmışlerdir. Ordu, kilise, soylular, büyük sanayicıler ve finans oligarşısi arasında, ortak düşmanları sosyalistlere ve Yahudi sermayesine karşı günden güne güçlenen bir birlık oluşmuştur.

Fransız Cumhuriyet Devleti'nin en güçlü ve tek silahlı kurumu ordu ile kılise açık bir monarşi özlemi içinde birleşmişlerdir.

* * *

1789 Devrimı'nden 100 yıl sonra, Fransa'yı yeni bir yapılanma içine sokmaya yönelık bir hazırlık başlamış; beklenen olanak doğmuştur...

1890'da, Panama Skandalı başlamış; 1892'de, fanatik nasyonalist Eduard Drumond yönetimında "**monarşik nasyonalist**" eğilimli "Libre Parole" gazetesi kurulmuş; ve hemen, her önemli ekonomik deprasyon döneminde olduğu gıbi, ağır bır anti-semıtizm yayınına başlanmıştır... Sağ basın, tüm Fransızları, "**monarşik nasyonalizm**" bayrağı altında toplanmaya ve bu nasyonel enerjiyı-birikimi mobılize edebilecek güçlü bir yönetim aramaya çağırmıştır Genel özlem doğrultusunda merkezi güçlü bir yönetim kurmak ve bunun için de Roma Kilisesı ve eski Fransız İmparatorluğu ruhunu canlandıracak bir politika öngörülmüştür.

* * *

Fransa'nın ekonomik-toplumsal yapısında böylesi önemli gelişmeler olurken, Paris, Rue St. Dominique'deki Fransız Genelkurmay Başkanlığı ile gene Paris, Rue de Lılle 78 (Elysée)'deki Almanya Büyükelçilığı arasında eşine az rast gelinen bir başka senaryo sahnelenmiştir...

Bu çok bılinen krımınel roman öyküsü benzeri olayın bazı önemli gelişme noktaları şöyle özetlenebilir:

20 Temmuz 1894, Fransız Genelkurmay Başkanlığı'nda görevli Bınbaşı Esterhazy, güpegündüz ve hıçbir gizlenme gereksinimi duymadan, Alman Büyükelçılığı Askerı Ateşesi Max von Schwartzkoppen'e başvurmuş ve belh bır ücret karşılığında kendısıne, Fransız Genelkurmay'ında sağladığı önemlı askerı belge-

leri satmak istediğini söylemiştir...

27 Temmuz 1894, Esterhazy, bir kez daha Alman Büyükelçilğine gelerek 2000 Frank karşılığında çok önemli askeri bilgileri satmayı yeniden önermiştir...

13 Ağustos 1894, Esterhazy, Alman Büyükelçiliğini üçüncü kez ziyaret edişinde, getirdiği gerçekten çok gizli ve önemli belgeler karşılığı Askeri Ateşe Schwarzkoppen kendisine 1000 Frank vermiş; ve ilişkileri süreklilik kazanmış...

5 Eylül 1894, Esterhazy bu kez, Sissonne'da yapılan son topçu manevraları üzerine ayrıntılı bilgiler satmıştır.

6 Eylül 1894, bu kez, Alman Askeri Ateşesi Fransız ajanına çok daha önemli ve ayrıntılı bilgiler sipariş etmiştir.

1894 yılının **Eylül** sonu **Ekim** başlarında, Fransız Genelkurmay Başkanlığına, Almanya Büyükelçiliğine verilmiş bir mektubun fotoğrafı postalanmış; Fransız Genelkurmayı'ndan fotoğraftaki el yazısının incelenmesi sonucu, bunun, topçu subayı Alfred Dreyfus'a ait olabileceği düşüncesi doğmuştur...

11 Ekim 1894 tarihinde, Fransız Genelkurmay Başkanlığı hükümete resmen çağrıda bulunup, hukümet düzeyinde ve ilgili bakanlardan oluşacak bir kurul aracılığıyla Genel Kurmayda araştırılma yapılmasını istemiş; Genelkurmay kendi araştırmaları sonunda bulduğu ajan zanlısının, **Alman** ve **Yahudi** kokenli **Alfred Dreyfus** olduğunu açıklamıştır.

15 Ekim 1894'de Alfred Dreyfus, Genelkurmay'daki odasında tutuklanmıştır.

1 Kasım 1894'de nasyonalist gazete "Libre Parole" Yahudilerin ekonomiden sonra, Fransa ordusunu da işgal etmeye başladıklarını, Genelkurmay'da 300 kadar Yahudi kökenli subayın çalıştığını ve hem Alman hem de Yahudı asıllı Alfred Dreyfus'un vatan haini olduğunu yazmıştır.

19 Aralık 1894 tarihinde ve boylesi bir moral-psişik baskı altında "Dreyfus Davası" Paris Askeri Mahkemesi'nde başlamıştır.

22 Aralık 1894'te Mahkeme, oybirliğiyle Dreyfus'un omür boyu hapsine ve Şeytan Adası'na sürgüne gönderilmesine karar vermişti.

* * *

Bu arada, sağ basın, sürekli olarak halkı, Roma Kilisesinin ve eski Fransa Monarşisinin geleneği altında birleşmeye çağırmış; yoğun bir şovenist, nasyonalist kampanya başlatılmıştır...

* * *

Mart 1896, olaylar biraz tersine doner gibi olmuş; Paris, Almanya Buyükelçiliğinde, iki taraflı çalışan ajanlardan biri Fransız Genelkurmay Başkanlığına, olayların gerçek yüzünü anlatan ve asıl suçluyu açıklayan imzasız ve tarihsız bir mektup gondermiş ve asıl suçlu Esterhazy ile ilgili kanıtlayıcı belgeleri birlikte postalamıştır.

19 Mart 1896'da Alman haber alma örgütü, ajan Esterhazy ile olan tüm ilişkilerini kesmiş.

5-6 Ağustos 1896 tarihlerinde, Fransız Genelkurmayı gerçekleri tüm açıklığıyla sergileyen belgeler önüne gelmesine karşın, olaya ilgisiz kalmayı surdürmuş; hemen hemen hiçbir ciddi girişimde bulunmamıştır.

3 Eylül 1896 tarihinde Dreyfus'un kızkardeşi, olaylar üzerine tum gelişmeleri İngiliz basınına haber olarak duyurmuş; konu artık Fransız gazetelerinde de

yazılmaya başlanmıştır .. Bu arada, Dreyfus'un el yazısını taklıt edenın Genelkurmay Başkanlığında çalışan Joseph Henry olduğu artık iyice açıklığa çıkmıştır.

Artık hep bilinen senaryolar, Fransız Genelkurmay Başkanlığında gorece açık oynanmaya başlanmıştır. Dreyfus Davasının yenıden görüşulmesini isteyen Generaller, subaylar gorevlerınden alınıp uzak yerlere tayin edilirken, olaya bulaşması sözkonusu olabilecek suçlular gızlenmiş; orneğın, Henry'nın bır sure ortalardan kaybolmasına göz yumulmuştur.

Bu ara, sağ basın, nasyonalistler, Fransa elden gidiyor, Yahudiler ve sosyalistler vatanı satıyorlar dıye cıhad çağrıları yaparken, sol-demokrat basın, hemen her gün yeni bır skandal, sahtekarlık belgesı sergiler konuma gelmiştir...

Bu koşullarda, Fransız Cumhuriyetı, adaletı, yasaları, üzerine golge düştuğü kanısı giderek yaygınlaşmış ve Dreyfus Davası'nın yenıden yargıç onune getirılmesinin kaçınılmazlığı gündeme gelmiştir.

* * *

13 Ocak 1898 tarıhınde, **Emile Zola, Georges Clemenceau**'nun çıkardığı "L'Aurore" gazetesinde, Cumhurbaşkanına yazılmış, "**J'Accuse**" "**Suçluyorum**" başlıklı ünlü mektubunu yayımlamıştır...

7 Şubat 1898'de bu kez Emile Zola, orduya hakaretten yargılanmaya başlamıştır...

23 Şubat 1898'de Emile Zola bır yıl hapis ve 3000 Frank ağır para cezasına çarptırılmış, sonra hapıs cezası 4 aya ındırılmıştır

Bu ara, kerelerce, hukümüt, bakan, genelkurmay başkanı değişmiş; ancak, oyun surmüş; ordunun ağır bır bıçımde zedelendığını goren nasyonalist cephe, yenıden saldırıya geçmış; Fransa'yı Yahudılerden ve sosyalıstlerden temizleme çağrıları yapılmaya başlanmıştır.

9 Temmuz 1898'de **Emile Zola** Esterhazy olayını araştıran hükümet ve ordu yetkililerıne hakaret ettığı gerekçesıyle 30 bin Frank para, bır ay hapıs cezasına çarptırılmıştır...

24 Ağustos 1898'de, Fransız Genelkurmay Başkanlığı, hakkında çıkartılan dedikodular nedenıyle, ordunun onurunu korumak ıçin, Esterhazy'nın subaylıktan ayrılmasına karar vermiş.

30 Ağustos 1898'de Savaş Bakanlığı, gittıkçe yoğunlaşan toplumsal baskı sonucu, Dreyfus'un el yazısını taklıt eden Genelkurmay Başkanlığı subaylarından Henry'nın tutuklanmasına karar vermıştir. Henry gözaltına alınmış, ancak ertesi günu Henry hucresinde ölü bulunmuştur. Henry'nın ölumü ile Genelkurmay Başkanlığı biraz soluk almış, sağ basın, Henry'i ulusal kahraman ılan etmış, tutuklama kararı veren Savaş Bakanı Cavaignac ıstifa etmek zorunda kalmıştır...

17 Eylul 1898 tarıhınde Adalet Bakanlığı, Dreyfus Davası'nın yenıden görüşülmesının düşunülmesını onermiş, ancak ilgili komisyon, boylesı bır ıstemin gereksizliğıne karar vermiştir...

Yenıden hükümetler, bakanlar, generaller değışmiş; olay uluslararası bır skandal nıteliğine dönüşmüş ve sonunda;

3 Haziran 1899 tarihınde Dreyfus Davası'nın, Rennes Askeri Mahkemesınde yeniden görüşülmesine başlanmıştır...

5 Haziran 1899 tarihınde Emile Zola, kaçmak zorunda bırakıldığı İngiltere'den Paris'e dönmüş...

9 Haziran 1899'da Dreyfus Fransa'ya geri getirilmek ıçın Şeytan Adası'ndan

hareket etmış...

11 Haziran 1899 tarihinde Paris'te yuzbinlerce cumhuriyetçinin, demokratın, aydının, sosyalistin katıldığı buyük bir toplantı yapılmış; ancak bir süre sonra;

5 Mayıs 1900'de yapılan Paris yerel seçimlerini nasyonalist adaylar kazanmışlardır.

30 Eylul 1902'de Anatol France'ın "**insanlığın vicdanı**" dediği Emile Zola evinde ölü bulunmuştür...

* * *

Burada, kendisini gerçekten de "**insanlığın vicdanı**" olarak duyumsayan **Emile Zola**'nın Dreyfus olayına karşı tavrını biraz daha yakından anımsamadan geçmek olanaksızdır...

Dreyfus olayı başladığı yıllarda Emile Zola çağ açan, putlara saldıran gerçek, özgurluk, adalet tutkunu bır yazar-duşünür olarak başarılarının, ün'unun doruk noktasına ulaşmış, yapıtları tüm dünyanın malı olmuş, Legion d'Honnéure almış; Acadéemie Française'e kabul edilmiştir...

Emile Zola, her aydın insan gibi başından beri Dreyfus Davası ile ilgilenmiş; ancak, özellikle nasyonalist bulvar basınının seviyesiz yayınlarının gerçeğin anlaşılmasına golge duşureceğinden endişe etmiş ve bu kaygısını Figaro'ya yazdığı çeşitli yazılarda dile getirmeye çalışmıştır.

Bu ara, nasyonalist basın, ozellikle Libre Parole, Emile Zola'yı da "Yahudi kanı" taşımakla suçlamış, Zola da bunlara gorece yumuşak yanıtlar vermiştir...

Ancak Dreyfus Davası'nın gerçekten de salt bır "adlı hata" olmanın ötesinde buyuk bir toplumsal skandal olduğu yolundaki belgelerin ardı ardına sergilenmesine karşın, devletın sorumlu kurumlarının hemen hemen hıç bır girişimde bulunmadığını gorunce ılk kez, "**Gençliğe**", ardından da, 14 Aralık 1897 tarihinde "**Fransız Halkına Mektup**" vb. gibi kuçuk broşurleri yayımlamış ve sonradan da daha kesin bır tavır almaya karar vermiştir...

Emile Zola konuyla ılgili tum belgeleri, haberleri yeniden değerlendırmış ve artık son çıkışı yapmanın zamanının geldığını düşünmüştür.

Emile Zola, 1898 yılında Ocak ayının 10. gunu, sabaha kadar evinde çalışmış 11 ve 12 Ocak gunleri de hemen hemen hıç uyumadan, aralıksız, yazının genel çatısını kurmuş, sonra da bunu, mektup nitelığine donüşturmüştur. Zola, ılk kez basında yayımlatma olanağını bulamamanın kaygısıyla yazısını broşur biçiminde bastırıp dağıtmayı duşunmuş, sonra Clemenceau'nun Aurore gazetesinde yayımlatma olasılığını anımsamış ve hemen gazeteye gıtmıştır. Redaksıyon odasında Clemenceau, Bernard Lazare, Joseph Reınach, vb ile birlikte durumu konuşmuşlar ve üç gunluk uykusuz Zola, cebından çıkardığı yazısını okumaya başlamıştır... Yazının okunması bitmiş, Zola, ikircimci başını kaldırıp yuzlerdekı ızlenımleri yakalamaya çalışmış... Kısa bir sessızlıkten sonra ilk kez Joseph Reınach ayağa fırlamış ve "**sana şükranlar, sana tüm kalbimle teşekkür etmek istiyorum; sevgili dostum**" diye Zola'yı kucaklamış.

Ardından obürleri... Sonra, Clemenceau biraz daha dıngın, hemen teknik bir oneri getirmiş. Yazının Cumhurbaşkanı'nın adına değil, makamına yazılmasını onermiş ve hemen gazetenin ilk sayfasının genel bir düzenını çizmiş. Zola tum bunları sevinçle karşılamış, sonra hep birlikte yazıdakı bazı sıvrı yerler, içeriğine zarar getırmeden yeniden duzeltılmiş. Bır kez de, eskı bir hukukçuya okutulmuş. Yeniden düzeltılmış. Mektup son şeklını almış. Fakat her okuyan, yazıyı yayım-

lamanın büyük bir risk olduğunu, askeri mahkeme karşısına çıkmanın kaçınılmazlığını vurgulamış; ancak Zola, **gerçeği öğrenmek için bu riski göze almak zorunda olduğunu**, başka türlüsünü yapamayacağını söylemiştir...

Ve ertesi günü 13 Ocak 1898 tarihinde Emile Zola'nın Cumhurbaşkanlığı makamına yazdığı "**Suçluyorum**" (J'Accuse) açık mektup Aurore gazetesinde 300 bin adet basılarak dünyaya dağıtılmıştır.

***

Zola'nın mektubu büyük ilgi uyandırmış; ve daha yazının çıktığı 13 Ocak 1898 tarihinde, Parlamento 122'ye karşı 312 oyla Emile Zola için hakaret davası açılmasını kararlaştırmıştır. Ardından dava açılmış; Zola yeniden yazmış; ve yeniden dava açılmış. Sonunda tutuklanması söz konusu olunca, özellikle Clemenceau'nun önerisiyle, İngiltere'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Zola Liyakat Nişanı almak için gittiği İngiltere'de bu kez "Parisli Monsieur Pascal" takma adıyla bir süre kaçak yaşamak zorunda kalmıştır...

***

30 Eylül 1902 tarihinde Emile Zola karısıyla birlikte Paris'teki evlerine gelmişler, karısı Alexandria sobayı her zamanki gibi yakmış, odayı ısıtmış ve yatmışlar. Zola gece yarısına doğru büyük bir sıkıntıyla uyanmış; pencereyi açmak istemiş, ancak başaramamış ve yere yuvarlanmış, sabah ölüsünü döşemede bulmuşlar. Karısı koma halinde hastaneye kaldırılmış. Ölüm nedeninin karbonmonoksit zehirlenmesi olduğu anlaşılmış. Ve yapılan polisiye araştırmalarda, soba bacasının pek de temiz olmadığı saptanmıştır. Emile Zola'nın ölüm nedeni olarak, kaza sonucu karbonmonoksit zehirlenmesi gösterilmiştir.

***

1953 yılında, Paris Liberasyon'da bir seri yazı yazan Jean Bedel, Zola'nın ölümü üzerine ilginç bir haber vermiştir. Jean Bedel'e göre, adının açıklanmasını istemeyen bir soba bacası tamircisi, 1902 yılının Eylül ayının son günlerinde, Zola'nın evinin yanındaki bir evin bacasını tamir ederken, tanımadıkları bir adam gelmiş ve Zola'nın bacasını tıkamalarını ve ertesi gün de bu tıkacı yerinden almalarını istemiştir. Ve baca tamircisi bir arkadaşıyla birlikte korkudan söyleneneri yapmıştır...

Bu haber Liberasyon'da yayımlandıktan sonra ilk kez gazeteci fantezisi olarak alayla karşılanmış, ancak ardından Zola'nın oğlu Charles, kızkardeşinin de bildiği ancak anlaşılır nedenlerden hiç kimseye söylemek istemedikleri bu olayın gerçeği yansıttığını söylemiş ve Zola'nın ölümü üzerine olan kuşkulara biraz daha ciddiyet kazandırmıştır.[1]

***

"RE-AKSİYON" ≒ AKSİYON FRANSES

Dreyfus Davası'nın uluslararası bir skandala dönüştüğü bir aşamada, olaya yeni bir ivme-yon vermek isteyen Fransa devleti (Max Weber terminolojisine

göre "Bürokrası"), hükümet ve Genelkurmay Başkanlığı aracılığıyla bir şeyler yapmanın gereklılığini görmüştür. 30 Ağustos 1898 tarihinde, savaş bakanı Cavaignac aracılığıyla Dreyfus'un yazısını taklit eden Genelkurmay subaylarından Henry'nin gözaltına alınması istenmiş ve aynı gün Henry tutuklanmıştır. Ancak ertesi günü, 31 Ağustos 1898'de Henry hücresinde ölü bulunmuştur. İlk araştırmaları surdüren hekimler, Henry'nin fazla kan kaybı nedeniyle öldüğünü saptamışlardır. Gerçekten de Henry'nın kaldığı hücrede bulunan cesedinin boyun bölümünün ıkı yerinden kesıldığı ve sol elinde bir traş biçağı bulunduğu görülmuştür. Hekimler hemen otopsi yapılmasını ve cesedin ayrıntılı araştırılmasını istemişler, fakat Savaş Bakanlığı durumun açık olduğu gerekçesiyle hekimlerin otopsi yapma istemini reddetmiştir...

Henry'nin ölümü bu denli "açık" olmasına karşın, onun intıhar ettiğine çok az insan ınanmıştır. Önceden bayıltılıp ya da uyutulduktan sonra öldürüldüğünü düşünenler çoğunluktadır. Ve kesin olarak bilinen gerçek Henry'nin ölümü, Savaş Bakanlığı'nı ve Genelkurmayı rahatlatmış; aynı gün (31 Ağustos 1898) ajan Esterhazy Fransa dışına kaçmıştır...

Ölüm haberi açıklandıktan ve ilk şaşkınlık dönemi geçtikten sonra, sağ basın hemen, Henry'i ulusal kahraman ılan etmiş ve Fransız nasyonalist hareketi yeni bir düzeye tırmanmaya başlamıştır.

Başka bir demeyle, Dreyfus Davası'nı yasal, moral, entelektüel düzeyde, cumhuriyetçiler, demokratlar, aydınlar kazanmış olmalarına karşın, Fransız sağı amacına ulaşmış ve yeni bir tip nasyonalist hareketin başlamasının önkoşullarını hazırlamıştır.

* * *

Faşızmın başlama tarihi olarak Nazi'lerin yönetime geçtikleri 1933 yılını göstermek yanıltıcı olur. Gerçekten olayın öyküsü biraz daha derinlere gıder ve bugün, faşizmin başlangıcı olarak Emile Zola'nın Fransız Cumhurbaşkanı'na yazdığı mektubun yayımlandığı 13 Ocak 1898 ya da en geç, Henry'nın hücresinde ölu bulunduğu 31 Ağustos 1898 tarihini gösterme eğilimi giderek artmaktadır...

Gerçekten de Henry'nin ölümü o zamana değin büyük bir birikim oluşturmuş, Fransız nasyonalist hareketını daha etkın ve daha saldırgan bir konuma getirmiştir. Ayrıca, salt sığ bir anti-semitizmin ötesinde, gorece sistematik nasyonalist bir ideolojinin biçimlenmesini koşullamıştır.

Bu bağlamda Dreyfus Davası yasal ya da toplumsal bir skandal olmanın çok ötesinde tarihsel bir sıçrama noktasını simgeler. Dreyfus Davası, Fransız hukuk ya da adliye sisteminin çıkmazını sergilemenin ötesinde, liberal burjuvazinin hukuk, özgurlük anlayışlarının temelinden değişimini gösterir ..

Henry'nin ölüm haberı açıklandıktan hemen sonra, o zamana değin ancak kuçük bir çevre tarafından tanınan, 30 yaşlarındakı gazeteci-yazar Charles Murras, yeni bir donemi başlatan "İlk Kan" adlı makalesini yazmıştır... Murras, yeni bir kampanya başlatmıştır. Ve tum Fransız sağı, kılise, ordu, soylular, tutucu çevreler, büyuk sermaye bu şovenist-nasyonalist kampanyanın çevresinde toplanmaya (örgütlenmeye) başlamışlardır.

Ayrıca hemen gene aynı günlerde, nasyonalist Libre Parole gazetesinin başlattığı "Henry'nın ailesine yardım" kampanyasına çok kısa bir zaman içerisinde 130 bin Frank toplanmıştır...

Dreyfus olayı görünüşte Fransa hukuk düzenının ve ordusunun (hatta parla-

mentosunun) saygınlığını sarsmıştır. Buna karşın soyluların, kilisenin, ordu yanlılarının ve nasyonalistlerin **"Fransa'yı kurtaralım"** eylemlerine başlamalarına neden olmuştur.

Bütün bu birikimler uzantısında **31 Aralık 1898** tarihinde, **"Ligue de la patrie française"** oluşturulmuştur. Çok kısa bir süre içinde, 100 bin kişi bu nasyonalist kuruluşa katılmak için başvurmuştur.

Bu arada, Maurice Puva adlı genç bir gazetecı, "Eclaır" gazetesinde **"Action Française"** adlı yeni bir aksiyon başlatmıştır. Kısa zaman içinde bu ikı nasyonalıst hareket birleşmiş ve "Action Française"in günümüze değin sürecek olan serüveni başlamıştır.

Zamanla çeşitli yayın organları, gazeteler çıkarılmış, fakat Charles Murras, Action Française'in doğal yöneticisi konumunu sürdürmüştür.

Ve "Monarşik Fransız Nasyonalizmı", Action Française örgutlenmesı içinde, biraz naıv, biraz çocuksu, biraz beceriksızce de olsa, ilk kez sıstematık bır faşist ideoloji biçimine dönüştürülmeye başlanmıştır. Daha sonrakı on yıllarda, İtalyan ve Alman faşizminin hemen hemen tüm temel ılkelerını daha tomurcuk halinde de olsa Action Françaıse'in yayınlarında, bildırilerinde bulmak mümkündür...

Faşizm hiçbir zaman basit bır anti-semitık ya da anti-komunist hareket olmamıştır. Faşizm, temelden Aydınlanma hareketıne, 1789 Fransız Devrımi'ne saldırmıştır... J.-J. Rousseau'nun neredeyse insanı özgur olmaya mahkum etmesine karşın, faşizm, sürekli olarak özgürluğe saldırmış; ınsanları ozgürlükten kurtulmaya çağırmıştır... Nasyonalizmın ideologlarından Joseph Maıste, 1789 Fransız Devrımı'nı, **tanrının düzeni yerine, iblisin düzenini getiren "radikal iblis"** olarak tanımlamıştır. .

Action Française ile Fransa'ya özgü "Monarşik Nasyonalizm"ı başlatanların başında yer alan Murras'ın daha başından beri boylesı bır çalışma için hemen hemen hıçbır cıddı hazırlığı olmamıştır. Çıkışı daha çok duygusal tepkilerle olmuş, ve ortam onceden çok iyi hazırlandığından, "hareket" beklenenin oe ötesinde yankı bulmuş; "tutmuştur".

Ancak her şeye karşın Murras (ve Action Françaıse) Avrupa'da antı-demokratik, monarşik bır nasyonalızmı örgütleyenlerin ve bu hareketi görece sıstematık bir kuram düzeyıne getirenlerın başında gelır. Fakat, daha gelişmelerın bu aşamasında (sonraki faşıst hareketlerde olduğu gibi) Action Française hareketının başında bir "önder" (Führer) bulunmamıştır. Actıon Française hareketı bir komite (Commıte-directteur) tarafından yönetilmıştır. Fakat kuramsal nıtelıklı yazılar genellikle Murras tarafından yazılmıştır...

Murras ve dolayısıyla Action Française'in mantığı anlaşılması oldukça zor bir **"Natur"** kavramı üzerine kurulmuştur. Bu "Natur" (belki "tabıat" olarak çevırmek mümkündur) hem Fransız topraklarının ve hem de Fransız ınsanının-ırkının özünü-temelini oluşturmaktadır.[2]

Murras ve dığer nasyonalistler, bu "Natur" kavramıyla, en genış anlamıyla tam bir irreal edebıyat oluşturmuşlardır. Ve gene bu "Natur" kavramıyla, anavatanı, kan'ı, ırk'ı ve harıkalar harıkası, güzeller guzeli Kralıçe Fransa'yı simgelemişlerdir.

Murras'a göre içerden Yahudiler ile sosyalıstler ve dığer tüm cumhurıyet-demokrasi yanlıları, dışardan başta Almanya olmak uzere, İngiltere, İtalya, Çarlık Rusya'sı bu guzel Kralıçe Fransa'yı kemirmek, yoketmek istemekteler... Anavatan Fransa'yı batıran ozgürluktur. . Ve Tanrıça-Kraliçe Fransa'nın olümcül

hastalığı demokrasidir... Fransa'nın gözlerini açması ve gerçeği görmesi gerekir... Gene Murras'a göre, **demokrasiyi güzelleştirmenin, geliştirmenin tek yolu onu yoketmektir...**[3]

Murras, özellikle 1870-71 yıllarından sonra Prusya'dan çok korkmuş; ancak, onun ordusunun disiplinine, gücüne, sanayisindeki ilerlemelere hayranlık duymuştur.

Yöneticilerinin, kuramcılarının savlarına gore Actıon Française güçlu ve kuvvetlı bir devlet, kendine güvenli, gereğinde kendini feda etmesini bilen, kendi kendine şiddet uygulama gücüne sahıp ınsanların (yurttaşların) ruhlarını yansıtır .. Uygarık ancak savaşlar ıle sağlanır... Sınıf savaşları, devrimler, ancak savaşlar yoluyla önlenir... Fransa'nın sınıfsız bir toplum olabilmesi ıçin, tüm Fransızların (hatta tüm insanların) kendilerını, bu son kerte güzel Kralıçe'nin emrine vermeleri gerekir... Ve ancak, böylesi bir ruhla sınıf savaşları onlenır... Fransız Devrimi, hem Fransız toprakların, anavatanın, hem de Fransızların "Natur"larını bozmuş, kan'ı, ırk'ı tahrıp etmiştir. Temel doğa yasası bozulmuştur. Fransa'nın ve Fransızların ortak bağı kan'dır. Her şey buna bağlıdır; her şey kan'la başlar... Özgürluk, demokrasi, eşitlik bu doğal yasallığa aykırıdır. Hatadır; yalandır; günahtır. Doğal yasallığın hiyerarşisinin bozulması ülkeyi felaketlere götürür. Tıpkı monarşiyi devirip Kralı oldüren 1789 Devrimi'nde olduğu gıbı...[4]

Actıon Française ardılları, kuramcıları, Jakobenler'in aksıne anti-hümanisttirler, insanı ancak Fransız olması koşuluyla sevilmeye (hatta yaşamaya) layık bulurlar.

* * *

Genel olarak faşizm ve özel olarak da (faşızmin öncülu) Action Française, 1789 Fransız Devrimı'nın bir anti-tezi niteliğinde ortaya çıkmış; **1789 Devrimi'ne** karşı bir **re-aksiyondur**. Onun getirdiği aydınlığın negasyonudur.

Bunun nedenleri açıktır. Monopol kapitalizm, nesnel yapısı gereği, lıberal kapitalızme ve onu yonetıme getıren 1789 Devrimi'nin en temel ilkelerine karşı olmak zorunda kalmıştır...

Rönesanştan sonra, maddesel ve entelektuel çok yönlü birikimlerı sembolize eden, Aydınlanma, lıberalızm, laiklık, teknik ve endüstriyel gelişmeler ınsanların vazgeçılmez hakları olarak İnsan Hakları Bıldırgesi'nde ifadesını bulmuştur...

Boylece, dogmatizme karşı bilimsel, sistematik düşünme ve öğrenme özgürlüğü; bağnazlığa karşı, hoşgörü-tolerans; geleneksel koşullanmışlığa karşı, ilerleme; tek duze ve basmakalıp yaşamaya karşı, teknik donanım; otorıteye-mutlakıyete karşı, kişının yaratıcı düşüncesi, felsefe .. vb.leri günlük yaşama geçmeye ve tarihe damgasını vurmaya başlamıştır.

Rönesans'tan sonraki bu büyük birikım kendıne ekonomi-polıtıkada, liberalizm; sanatta, düşüncede, aydınlanma ve dinde laıklık biçımında yansıtmaya başlamıştır...

Fakat, ozellıkle geçen yuzyılın ortalarından sonra, İngiltere ve Fransa'da (ve sonra da Almanya'da) başlayan monopolleşme, 1789 Devrımı'nin en temel ilkelerıne ters duşmeye başlamıştır Başka türlü bir söylemeyle, Fransız Devrımı'nın (ınsan hakları, özgürluk, demokrasi vb.) en temel ılkeleri, monopol kapitalizme "luks" gelmış, gelişmesine ayak bağı olmuştur...

İşte, faşizm, daha yenı yenı aydınlanmaya başlayan insan düşüncesının gelişmesini onlemek ve kışılığı (ınsanları) yığınsal "normalleştirmeye" ya da tümuyle

tahrip etmeye yönelik serüvenine Büyük Devrim'den yüz yıl kadar sonra yine ilk kez Fransa'da başlamıştır.

* * *

Dreyfus Davası sonrası koşullarda Fransa'da yönetimi üstlenecek bir "önder", bir faşist kadro aranmış fakat bulunamamıştır. Başka bir deyişle Sezarizmin önkoşulları oluşmuş, ancak olaya el koyacak "Sezar" bulunamamıştır.[5] Gramsci de, Dreyfus Davası süresince cumhuriyetçilerin gösterdikleri mücadelenin hazırlanan gerici nitelikli bir Sezarizmi önlediğini belirtmiştir.[6]

Böylesi bir kadronun gelişmelerin yönünü değiştirmesi durumunda, büyük bir olasılıkla, Fransa, daha geçen yüzyılın son yıllarında, dünyanın ilk faşist devletini kurmuş ve bu alanda da öncülüğü İtalya ve Almanya'ya kaptırmamış olacaktı...

Ancak, her şeye karşın çok ciddi bir nasyonalist hareket oluşmuş ve bu nedenle de, Fransız bürokrasisinin, genelkurmayının ve de kamuoyunun büyük bir bölümünün, İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi Almanya'sıyla işbirliği hiç de zor olmamıştır.

NOTLAR:

1. Maria Matray, **Dreyfus -Ein französisches Trauma**, 1986, s. 343.
2. Alıntılar Ernst Nolte'ın **Der Faschismus in seiner Epoche** adlı kitabının "Die Action Française" s. 59-190, adlı bölümünden alınmıştır.
3. age
4. age
5. Siegfried Thalheimer, **Die Affäre Dreyfus**, 1963, dtv, s. 102.
6. Antonio Gramsci, **Felsefe ve Politika Sorunları**, Türkçe basım 1975, s. 309.

Felsefe Metinleri

"yasaların ruhu"nun çözümlenmesi
(m. de montesquieu'nun övgüsüne ek olmak üzere)

jean le rond d'alembert
fransızcadan çeviren: yakup şahan

"Yasaların Ruhu"ndan soz eden yazın erlerinden çoğu, onun hakkında doğru bır fikir verecek yerde, eleştırısıne daha çok bağlı kalmışlardı; biz onların yapması gerekıp de yapmadıkları işi tamamlamaya çalışacağız ve yapıtın planının belırgın nıteliğını ve konusunu açımlayacağız. Çozümlememizi çok uzun bulacak olanlar, onu okuduktan sonra, yazarın yontemini iyice kavratabılmek için, izlenecek tek yolun bu olduğunu düşuneceklerdir sanırız Öte yandan şu noktayı da anımsatalım ki, ünlu yazarların oyküsü, düşüncelerinin ve çalışmalarını öyküsunden öte bır şey değıldır; ovgülerinin bu yanı da, onların en özlü ve en yararlı yanıdır.

Her turlü dinden yalıtılmış halde bulunan, doğa durumunda olan, karşılaşabildikleri çatışmalar ıçınde hayvanlarınkinden başka bır yasa, yani güçlünün hukukundan başka bir şey bılmeyen ınsanlardan sonra, toplumların kuruluşuna, bu adaletsız hukuka karşı ınsanlar arasında bır çeşıt antlaşma gozüyle bakmak gerekir; çünkü, bu antlaşmanın amacı, insan türünün değışik kesimleri arasında bır çeşıt denge kurmaktır. Ne var kı, nasıl fiziksel bın denge var ise, buna karşılık, bir de tınsel (moral) denge vardır; ama bunun da tam ve sürekli olduğu, pek seyrek gorülen bır şeydır; ınsan turünun yapmış olduğu antlaşmalar da, tıpkı prenslerimız arasındaki antlaşmalar gibi, sürekli bolunmelerın bır tohumunu taşır içınde Çıkar, gereksinim ve haz, ınsanları bırbırine yaklaştırır. Ama aynı etmenler, ınsanları, hıçbır yukumluluk taşımaksızın, toplumun sağlamış olduğu kazançlardan yararlanmaya da ıtmektedır. İşte bu anlamda yazarla birlikte denebilir kı, ınsanlar toplum halınde olunca, hemen arkasından savaş haline de gırerler. Çunku savaş, katılanlar arasında bır kuvvet eşıtlığı değılse de, en azından boyle bir eşıtlık ustüne bır kanıyı varsayar; buradan da, her ıkı yanda yenmek ısteği ve umudu doğar: İmdı, toplum halınde iken ınsanlar arasındakı denge

hiçbir zaman tam olmasa da, fazla düzensiz de sayılmaz. Tam tersine: doğa durumunda iken insanların ya tartışıp çekisecek bir şeyleri olmayacaktır; ya da geçim sıkıntısı, tartışmaya kendilerini ittiğinde, sadece güçsüzlerin güçlüler onunden kaçtığı, yani savaşmaksızın baskı yapanlar ile direnmesiz ezilenler görülecektir.

İşte boylece hem bir araya gelip birleşmiş, hem de silahlanmış olan insanlar, bir yandan deyim yerindeyse, kucaklaşacaklar, öte yandan da karşılıklı olarak birbirini vurup öldürmeye çalışacaklardır. İşte yasalar, onların bu kavgalarını belirli bir süre durdurmaya ya da tutmaya yarayan birer bağdır. Ne var ki, üzerinde yaşadığımız dunyanın olağanustü genişliği, üstunü kaplamış olan insanların ve toprak bölgelerinin değişik yapısı, bütün halkların bir tek ve aynı yonetim altında yaşamalarına elvermediği için, insan türu de bağlı oldukları yasaların farklılığı ile birbirinden ayrılmışlar ve belli bir sayıda devlete bolunmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla, tek bir yönetim biçimi, insan turunu, bıtık ve can çekişmekte olan, yeryuzune takatsızce uzanıvermiş bir bedene çevirebilirdi, denilebilir. Çeşitli devletlerin herbırı, çevik ve gurbuz bedenler gibidir, elele vererek ancak bir bütun oluşturabilirler; bu birlikteki karşılıklı etkı de her yerde devınimi ve yaşamı sürdürür.

Dünyada üç yonetım bıçımınden soz edilebilir: Cumhuriyet, krallık (monarşi) ve zorbalık (despotisme). Cumhuriyette, bütunleşmiş olan halk, egemenlik gucunu elinde tutar. Krallıkta köklu yasalara dayanarak tek bir kişi ulkeyi yonetir, zorbalıkta ise, başta bulunanın ıradesınden, ya da daha doğrusu, tıranın iradesinden başka bir yasa yoktur. Ancak bu demek değıldır ki, dunyada sadece bu üç tür devlet şekli var olabilir; bu demek değıldır kı hatta, dünyada, yalnızca ve kesınlıkle, bu yönetım bıçimlerınden herhangi birıne gıren devletler olabilir; hayır, bunların çoğu, bir bakıma, yarı yarıya ikı-boluktur ya da ince ayrıntılarla birbirinden ayrımlaşır. Sozgelişi, bır yerde krallık zorbalığa kaçar, başka bır yerde, kralıyet cumhuriyetle birleşır; daha başka bır yerde, yasaları yapan halkın tümu değıldır de, sadece bır bölüğüdur. Ama yukarda yapmış olduğumuz bolup ayırma, bu yuzden ne daha az tam, ne daha az doğrudur. Bu bolunmenın kapsadığı bu uç yonetım bıçımı oylesine birbirinden ayrılır kı, gerçek anlamda ortaklaşa bir yanları gosterılemez ve ayrıca, bıldığimiz kadarıyla bütün devletler ya birıne ya da otekıne gırer. İşte bu yuzden, bu üç türden, ozel sınıflar oluşturmak ve onlara ozgu yasaları belirtmeye çalışmak gerekli idı Bundan sonra, yasaların herhangı bır yonetıme uygulanmasında, bu yonetım bu farklı bıçımlerden birine az ya da çok gırdığine gore, değışıklık yapmak kolay olacaktır.

Çeşitli devletlerde yasalar, **ozyapıları** bakımından, dıyeceğim, kendilerini oluşturan nesne bakımından; ve de **ilkeleri** bakımından, dıyeceğim, kendilerıne destek olan ve etkılılık kazandıran şey bakımından bağıl (relative) olmak zorundadırlar: Bu onemli ayrıntıdır ve sayısı belırsiz yasanın anahtarıdır; nıtekım yazar da bundan bırçok sonuç çıkarmış bulunmaktadır.

Demokrasinin **ozyapısına** ılışkin başlıca yasalar, bu yonetımde halkın bazı bakımlardan, kral olmasını (monarque), ama bazı bakımlardan da uyruk olmasını (sujet), yuksek yargıçlarını kendısinin seçmesini ve değerlendirmesini, kimi vesilelerle son kararı yargıçların vermesini gerektırır. Krallığın ozyapısı ister kı, halk ile kral arasında bırçok yetkılıler ve makamlar; kral ile uyruklar arasında da aracılık eden, yasaların emanet edıldığı bır kurul bulunsun Zorbalığın ozyapısı da ıster kı, tıran yetkısını ya kendı başına, ya da kendısını temsıl eden bır tek kışı tarafından kullansın.

Bu üç yönetim biçiminin dayandığı **ilkeye** gelince; demokrasininki cumhuriyettir, diyeceğim eşitlik sevgisidir; bir tek kişinin tüm ödüllerin ve nişanların dağıtıcısı olduğu, devlet ile tek kişinin birbirine karıştırılmasının alışkanlık haline gelmiş olduğu krallıklarda ilke, onurdur, diyeceğim beğenilme düşkünlüğü ve tutkusudur, son olarak zorbalıkta ise, ilke korkudur. Bu ilkeler ne denli yürürlükte olursa, yönetim de o denli kararlı, istikrarlıdır, ne denli bozulup yozlaşırsa, yönetim de o denli yıkıma doğru gider. Yazar demokrasilerde eşitlikten söz ettiğinde, anlatmak istediği aşırı, saltık ve dolayısıyla, hayali bir eşitlik değildir; tüm yurttaşlara aynı derecede yasalara bağlı ve onlara uyulmasında eşit derecede ilgili kılan o mutlu dengedir.

Her yönetimde eğitim yasaları **ilkeye** bağlı olmalıdır. Burada **eğitim** ile anlatılmak istenen, toplum dünyasına girerken görülen eğitimdir; ana-babaların ve öğretmenlerin eğitimi değil. Çünkü bu eğitim, özellikle kimi devletlerde, ona ters düşer. Krallıklarda eğitimin amacı görgü ve karşılıklı saygı olmalıdır; zorba devletlerde ise, teror ve ruhların bayağılaştırılmasıdır; cumhuriyetlerde, eğitimin bütün gücüne gereksinim duyulur; soylu ama çetin bir duygu, kendinden vazgeçme esinlemelidir, çünkü yurt sevgisi de buradan doğar.

Yasa koyucusunun verdiği yasalar, her yönetimin ilkesine uygun olmalıdır; cumhuriyette, eşitliği ve sadeliği sürdürmelidir; krallıkta halkı ezmeksizin, soyluları desteklemelidir; zorba yönetiminde ise, bütün devletleri aynı derecede susturmak gerekir. Burada M. de Montesquieu'yü krallara keyfi yönetimin ilkelerini çizmekle suçlamamalıdır asla; çünkü, bunun adı bile adil krallara ve hele de bilge ve erdemli yurttaşlara çok iğrenç gelir. Böyle bir yönetimin korunması yolunda yapılması gerekeni göstermek, onu ortadan kaldırmaya çalışmak demektir: Bu yönetimin yetkinliği, onun yıkımı olur; yazarın gösterdiği biçimiyle tiranlığın gerçek yasası, aynı zamanda, tiranların yergisi ve en korkunç belâsıdır. Öbür yönetimlere gelince, bunların herbirinin kendine özgü üstünlükleri vardır: Cumhuriyet küçük devletlere uygun düşer, krallık da büyüklere; cumhuriyet yönetimi aşırılıklara daha yatkındır, krallık yönetimi de suistimallere, cumhuriyetçi, yasaların uygulanmasında daha çok olgunluk gösterir; krallıkçı ise daha tez canlılık.

Bu üç yönetimin ilkeleri arasındaki ayrım, yasaların sayısı ve konusunda, yargılamaların biçiminde ve cezaların niteliğinde ayrıma yolaçmamalıdır. Krallıkların anayasası değişmez ve köklü olduğundan, adaletin belli bir ölçüde (biçimde) ve daha az keyfilikle dağıtılabilmesi için, daha çok sivil yasa ve mahkemeyi gerektirir. İster krallık olsun, ister cumhuriyet, ılımlı devletlerde ceza yasalarına fazla formalite yüklenemez Cezalar sadece suçla orantılı olmakla kalmamalı, elverdiğince yumuşak da olmalıdır, özellikle demokratik devletlerde: Cezalar konusundaki kamuoyu çoğun, onların büyüklüğünden daha çok etkili olur. Cumhuriyetlerde, yasaya göre yargılamak gerekir, çünkü, hiçbir özel kişi onu değiştiremez. Krallıklarda hükümdarın bağışı bazan yasayı yumuşatabilir, ama, suçlar her zaman, bu iş için özel olarak görevlendirilmiş yargıçlar tarafından "rüyet" edilmelidir. Son olarak diyebiliriz ki, özellikle demokrasilerde, yasalar lükse, gösterişe, gelenek ve göreneğin zayıflamasına ve kadınların baştan çıkarılmasına karşı sert olmalıdır. Kadınların yumuşaklığı ve zayıflığı, onları krallıklarda yönetim başında bulunmaya yatkın kılar; nitekim tarih de, onların krallık tacını çoğun onurla taşımış olduklarını tanıtlamaktadır.

M. de Montesquieu böylece her yönetimi kendi başına gözden geçirdikten sonra, bunların birbiriyle kurabilecekleri ilişkiler içinde onları ele alır; ama,

yalnız, en genel bakış açısından, diyeceğim, yalnız ve yalnızca özyapıları ve dayandıkları ilke açısından inceler. Bu bakımdan üzerinde durultukta, devletlerin, ya kendilerini savunmak ya da saldırıya geçmekten başka bir ilişkileri olamaz. Cumhuriyetler, yapıları gereği küçük bir devlet olacaklarından, başkalarıyla bağlaşıklık kurmaksızın kendilerini savunamazlar; ama daha çok, başka cumhuriyetlerle bağlaşma yapmak zorundadırlar. Krallığın savunma gücü, her şeyden önce, saldırı dışında kalan sınırlara sahip olmaktan oluşur. İnsanlar gibi devletler de varlıklarını koruyabilmeleri için, saldırı hakkına sahiptir: Savaş hukukundan fetih hukuku turer; **insan doğasına karşı borcunu ödeyip kurtulmak için her zaman ödenecek büyük bir borç bırakan** gerekli, yasal ve üzücü bir hukuk; bunun da en genel yasası, yenilmişlere elden geldiğince az kötülük etmektir. Cumhuriyetler krallıklardan daha az fetih yapabilirler: Büyük fetihler zorbalığı varsayar ya da onu sağlarlar. Fetih anlayışının büyük ilkelerinden biri, fethedilen ülke halkının durumunu elden geldiğince daha iyi yapmaktır: Bu, hem doğa yasasını, hem de devlet olma ilkesini karşılamak demektir. Gèlon'un Kartacalılarla yapmış olduğu barış antlaşması denli güzel bir şey olamaz; bu yolla o, Kartacalıları gelecekte kendi öz çocuklarını boğazlamaktan kurtarmıştı. Peru'yu işgal eden İspanyollar da aynı şekilde ülke sakinlerini tanrılarına insan kurban etmeyi yasaklamışlardı; ama, buna karşılık, ulke halkını boğazlamanın daha iyi olacağını da düşünmüşlerdi. Nitekim, daha sonra fethedilmek için sadece uçsuz bucaksız bir çöl kalmıştı kendilerine; bunun uzerine de kendi ülkelerinin nufusunu buraya çekmek zorunda kalmışlardı ve kendi zaferleriyle temelli zayıf düşmüşlerdi. Kimi zaman yenilen halkın yasalarını değiştirmek zorunda kalınabilir; ama, bu halkı gelenek ve göreneklerini, ya da, çoğun bütün geleneğini oluşturan, adetlerini elinden almaya hiçbir şey zorlayamaz. Buna karşılık bir fethı elde tutmanın en emin yolu, mümkun olduğu taktirde, bu yenik halkı fatih halkın düzeyinde tutmak ve ona aynı hakları ve aynı ayrıcalıkları bağışlamaktır: Romalılar çoğun böyle davranmışlardır, Sezar Galyalılara karşı ozellikle böyle davranmıştır.

Buraya değin her yönetimi kendi başına olduğu kadar başkalarıyla ilişkisi içinde ele almış olduğumuz için, ne ortaklaşa varlıklarının bağlı olduğu şeyi, ne de ülkenin yapısından ya da halkların dehasından kaynaklanan, özel durumları ele alamadık: İşte şimdi açımlamamız gereken konu budur.

Tüm yönetimlerin, ama en azından ılımlı ve dolayısıyla adıl yönetimlerin ortaklaşa yasası, her yurttaşın yararlanması gereken siyasal özgürluktür. Bu ozgürluk, insanın istediği her şeyi yapması gibi saçma bir serbestlik demek değildir asla; tersine, yasaların izin verdığı her şeyi yapabilmesidir. Bu da, ancak ya anayasa ile ilişkisi içinde, ya da yurttaşla ilişkisi içinde düşünülebilen bir şeydir.

Her devletın anayasasında iki çeşit erk vardır: Yasama erki ve yürutme erki. İkincisinin ise iki konusu vardır: Devletin içi ve dışarısı. Anayasaya bağlı olarak siyasal özgürlüğün en buyük yetkinlığı, bu değişık türdeki erklerin meşru dağılımına ve uygun boluşumune bağlıdır. M. de Montesquieu buna tanıt olarak, Roma cumhuriyetinin kuruluşu ile İngiltere'nin kuruluşunu gösteriyor. Bu kuruluşun dayandığı ilkeyi, eski Cermenlerin yönetim bıçımında temel olan şu yasada goruyor: Önemi pek buyuk olmayan işlere başkanlar bakar, büyük onem taşıyan ışler de ulusal yargı kuruluna göturülür, ama, daha önce, başkanlar bu sorunlar üzerinde durup düşünmuş olmalıdır. M. de Montesquieu, anayasalarının kendilerine vermiş olduğu bu aşırı sıyasal ozgürluğü İngilızlerin kullanıp kullanmadık-

ları üzerinde hiç durmuyor: Özgürlüğün yasalarla saptanmış olması ona yetiyor. Öte yandan öbür devletlerin yergisini yapmak istemekten de çok uzak; tersine, iyilik alanında olduğu gibi, aşırılığın her zaman istenilecek bir şey olmadığını, aşırı özgürlüğün, aşırı kölelik gibi, kendine özgü sakıncaları olduğuna ve genel olarak insan doğasının orta yolu tutan bir devletle daha iyi bağdaşacağına inanıyor.

Yurttaşla ilişkisi açısından ele alındıkta, siyasal özgürlük, yurttaşın içinde bulunduğu güvenlikten, yasaların korunmasından ibarettir; ya da en azından, bir yurttaşın bu yüzden başka birinden korkmamasını gerektiren bu güvenlik üstüne kamuoyundan ibarettir Bu özgürlük, her şeyden önce, cezaların niteliği ve ölçüsü ile kurulur, ya da yok olur. Dine karşı işlenen suçlar, dinin sağladığı iyiliklerden yoksun bırakılmakla cezalandırılmalıdır; geleneklere karşı işlenen suçlar utandırmakla, kamu huzurunu bozan suçlar hapis ya da sürgün ile; güvenliğe karşı işlenen suçlar işkenceyle cezalandırılmalıdır. Hukuksal dayanağı olmayan suçlamalar, casusluk, imzasız mektuplar, kısacası, hem bunlara alet olanlar ve hem bu yollara düşenler için aynı derecede yüz kızartıcı olan bütün bu zorbalık yolları, iyi bir kraliyet yönetiminde yasaklanmış olmalıdır. Yalnızca her zaman, ya sanığı ya da suç yükleyeni cezalandıran, yasa karşısında bir kimse suçlanabilmelidir. Başka türlü her durumda, yönetimin başında bulunan kişiler imparator Costance ile birlikte şöyle demelidirler: **Bir düşmanı olduğu halde, bir suçlayıcısı olmayan kişiye kuşkuyla bakamayız.** Devlet adına suçları kovuşturmak görevini üstlenen ve iş içindeki adı çıkarlarına, sakıncalarına ve alçaklıklarına bulaşmaksızın, muhbirlerin tüm yararını taşıyan, kamusal bir mücadele kuruluşu çok iyi bir şeydir.

Vergilerin büyüklüğü de özgürlükle doğru orantılı olmalıdır. Böylece, demokrasilerde, vergiler, hiç külfet yüklemeden, başka yerlerden daha büyük olurlar; çünkü, her yurttaş vergiyi kendisine öduyormuş ve bunu toplumun her üyesinin huzurunu ve yazgısını sağlayan bir bedel imiş gibi görür. Bundan başka, demokrat devletlerde, devlet gelirlerinin yersiz kullanımı daha güçtur; çünkü, bu işin kendisine emanet edildiği kişi, bir bakıma, isteyen her yurttaşa hesap vermek zorunda olduğu için, böylesi bir yersiz harcama daha kolay anlaşılabilir ve cezalandırılabilir.

Hangi yönetim biçiminde olursa olsun, en az külfet yükleyen vergilerin türü, metalar üzerine konulan vergi turudür; çünkü yurttaş, hiç farkında olmaksızın öder bunları. Barış zamanında askeri birliklerin fazlalığı, halka vergi yüklemek için bir bahane, devleti güçsüzleştirmek için bir yol ve bir kölelik aracıdır. Vergilerin hasılatını toptan devlet hazinesine aktaran vergi dairesi (régie), gerçekleşebildiğinde, devlet gelirlerinin bir kesimini her zaman özel kişilerin ellerine bırakan, vergilerin iltizam yoluyla toplanmasından çok daha kazançlıdır ve halkın omuzlarına son derece az yük olur. Hele iltizamcılık mesleği şereflı bir meslek olduğunda, her şey bitmiştir (bunlar yazarın kendi sözleri); lüks toplumu sardığında, bu meslek de böyle olur. Eskiden kimi devletlerde yapılmış olduğu gibi, sırası gelince kendilerini de sömürmek üzere birkaç kişinin kamu varlığından beslenmesine göz yummak, bir adaletsizliği başka biriyle gidermek ve bir yerine iki kötülükte bulunmak demektir.

Şimdi de M. de Montesquieu ile birlikte, yönetimin yapısından bağımsız ve yönetimin yasalarını değiştirebilecek özel durumlara gelelim. Ülkenin doğal yapısından kaynaklanan durumlar iki türlü olur; kimileri iklimle ilintılıdır; kimileri de toprak durumuyla. İklimin, maddelerin olağan durumu üzerinde, dolayı-

sıyla nitelikleri uzerinde etkısı bulunduğundan hiç kimsenin kuşkusu yoktur, bunun için, yasalar, birbiriyle pek ılgılı olmayan şeylerde bile, iklimın fizığine uygun olmalıdır, yoksa bunların kötü, zararlı sonuçlarıyla mücadele etmek gerekir: Nitekım, şarap içmenın zararlı olduğu ülkelerde, şarap içılmesini yasaklayan yasa çok ıyı bir yasadır; ıklimın sıcaklığı tembellığe yolaçan ülkelerde, insanları çalışmaya teşvık eden yasa çok ıyı bır yasadır; demek, yönetim ıklımın etkılerını düzeltebilmektedir. Her şeyi soğuğa ya da sıcağa bağlamak gıbi çok haksız bir eleştırıden yasaların ruhunu uzak tutabılmek için; bu kadarı da yeterlidir. Çunkü, iklimlerın birbırınden ayrılması ıçin sıcaklık ile soğukluğun tek şey olmadığı bır yana, ıklımin kimi etkilerini yadsımak da, her şeyi ona bağlamak kadar saçmadır.

Asya ve Amerıka'nın sıcak ulkelerinde yerleşmış bır âdet olan ve Avrupa'nın ılıman ıklımlerınde kınanan köle kullanılması, yazara sivıl köleliği işlemek fırsatını veriyor. İnsanlar artık birbirlerının yaşamı ve ozgurlüğu üzerınde hak sahıbi olamadıklarından, sonuç olarak deniyor ki, genel olarak söylendiğinde, kolelık doğa yasasına aykırıdır. Gerçekten, kölelık hukuku savaştan kaynaklanamaz; çünkü, o zaman bu hak sadece yaşamın sahıbi tarafından geri alınması üzerıne dayanacaktır, ama artık saldırıda bulunmayanların yaşamı üzerınde de hak olmayacaktır; bir ınsanın kendısını bır başkasına satmasından da kaynaklanamaz; çunkü her yurttaş yaşamını devlete borçlu olduğundan, ozgürluğünu de haydı haydı ona borçlu olacaktır ve dolayısıyla, onu satışa çıkarmaya hakkı olmayacaktır. Sonra, bu satışın fiyatı ne olacaktır? Satıcıya verilen para olamaz bu, çunkü insan kendisini sattığı anda elınde ne varsa hepsi satın alan efendısıne aıt olacaktır: Oysa, fiyatsız da bır satış olmaz, koşulsuz bır sozleşme kadar hayali bir şeydir bu. Kısacası kölelığin lehınde olan adıl bır yasa hiçbir zaman olmamıştır; borçluyu alacaklıya kole kılan, Roma yasasıydı. Bu yasa bile, hakkını yemeyelım, köleliği derece bakımından ve sure bakımından sınırlıyordu Kolelık olsa olsa zorba devletlerde hoşgörü ile karşılanabılır; çunkü, orada, yonetıme karşı çok zayıf durumda olan özgur kışıler, kendı çıkarları uğruna, devlette zorbalığı surdurenlerın kölesi olmaya bakarlar; ya da, bır de, sıcaklığın vücudu çok güçsüz bıraktığı ve cesaretı çok kırdığı; ınsanların yorucu bır göreve ancak ceza korkusuyla katlandıkları ulkelerde de hoşgoruyle karşılanabılir

Sıvıl kölelık yanına, ayrıca evcıl kolelık getırilebılır; dıyeceğım, kımı ülkelerde kadınların duştüğü kolelık. Kendı akıllarını kullanmadan once kadınların erkeklerle yaşamak durumunda oldukları, Asya'nın kımı bolgelerınde karşılaşılan bır köleliktir bu; oralardaki ıklim yasasına gore, evlenme çağında kızlardır bunlar ama doğa yasasına gore henüz çocukturlar. Çok-karılı evlılığın yerleşik olduğu ulkelerde, bu tutsaklık daha da gerekli olmaktadır M. de Montesquieu, dine aykırı olan yanıyla doğru bulmak ıstemiyor bu âdetı, ama, kabul edılmış olduğu yerlerde (ama yalnız polıtık olarak konuşarak) bır kerteye kadar, ya ülkenin fizık yapısına ya da kadınların sayısının erkeklerınkine oranına dayalı olabileceğını soylüyor M. de Montesquieu, bu vesıleyle, boşanmalardan ve ayrılmalardan da soz ediyor ve sağlam nedenlere dayanarak, boşanma kurumu bır kez kabul edılince, bunun erkekler kadar kadınlar için de geçerlı olması gerektiğini belırtiyor.

İklim, sadece evcıl ve sivıl kolelik üzerınde çok etkılı değıldir, sıyasal kolelık uzerınde de, dıyeceğım, bir halkı ötekıne boyun eğdıren kölelık üzerinde de aynı etkiyi yapar. Sozgelişi, Kuzey halkları Güney halklarından daha güçlu ve daha atak olurlar: Öyleyse Guneylıler boyunduruk altına girecekler, otekıler de fatıh olacaklardır; Guneylıler köle, Kuzeylıler özgür olacaktır; tarıhın pekleştırdığı de

budur: Asya, Kuzey halklarınca on beş kez fethedilmiştir, oysa Avrupa çok daha az köklü değişikliğin ceremesini çekmiştir.

Toprak yapısıyla ilintili yasalar konusunda ise, açıktır ki, demokrası, verimsiz ulkelere, krallıktan daha uygun gelir; çunkü, orada toprak, insanların tüm becerisine gereksinim gosterir. Ayrıca ozgurluk, boyle bir durumda, emeğin haşınlığını bir çeşit ödunleme olur. Tarımla geçının bir halk için suruyle geçınen bir halk için olduğundan; suruyle geçinen için avcılıkla geçinenden; para kullanan için paradan haberi olmayandan daha çok yasa gereklidir.

Son olarak ulusun kendine ozgu dehası da gozonune alınmalıdır. Nesneleri buyutüp şişiren kendini beğenme duygusu yonetim için iyi bir başarı yoludur; bunları onemsemeyen gurur da kotu bir yoldur. Yasa koyucusu, belli bir olçude, onyargıları, tutkuları, kotüye kullanımları saygıyla karşılamalıdır. Bu konuda Sovon'u izlemelidir. O, Atinalılara aslında en iyi yasaları değil de, ama onların sahip olabilecekleri en iyi yasaları vermişti: Buradaki halkların şen şakrak karakteri daha yumuşak yasalar istiyordu; buna karşılık İspartalıların sert karakteri de daha sert yasalar gerektiriyordu. Yasalar, davranış tarzlarını ve âdetleri değiştirmek için kotu araçlardır, ödul vermekle ve ornek gostermekle bunları değiştirmek gerekir. Bununla birlikte, geleneklerine kabaca ve dupedüz ters duşmuyormuş gibi davranılırsa, bir halkın yasalarının bunlar üzerinde, hem güçlendirmek, hem de değiştirmek için, yavaş yavaş etkili olabilecekleri de doğrudur.

Yasaların ruhunu ve özyapısını çeşitli ulke ve halklara gore boylece derinleştirdikten sonra, yazar yeniden devletleri birbiriyle olan ilişkilerine gore ele alıyor. İlkin, bunları kendi aralarında genel bir tarzda karşılaştırarak, birbirine yapabilecekleri kotuluk açısından ele alıyor; sonra da, birbirine yapabilecekleri yardıma gore ele alıyor: İmdi, bu yardımlar her şeyden once ticaretten temellenmektedir. Gerçi ticaret anlayışı tinsel değerlerin yucelığine ters düşen bir çıkar anlayışını doğal biçimde meydana getirir ama, bir halkı doğal olarak doğru da kılar ve onu haylazlıktan ve haydutluktan uzaklaştırır da. Ilımlı yönetimler altında yaşayan ozgur uluslar, bu alana kole uluslardan daha çok girmelidirler. Bir ulus başka bir ulusu, buyuk sebepler olmaksızın, asla ticareti dışında bırakmamalıdır. Aslında, bu tür özgurluk, tuccarlara her istediklerini yapmak gibi saltık bir yetki vermez; böyle bir yetki onların kendilerine de zararlıdır; bu özgürluk, tüccarları sadece ticaret lehine tedirgin etmekten ibarettir. Krallıklarda soylular asla bu işe kendilerini vermemelidir, hele prens hiç vermemelidir Kısacası, oyle uluslar vardır ki, ticaret onlara kazanç sağlamaz. Ama bunlar hiçbir şeye gereksinim duymayan uluslar da değildir, tersine, her şeye gereksinimi olanlardır. Yazar bu paradoksu, Polonya örneğiyle açıklamak istiyor. Buğday dışında hiçbir şeyi olmayan bu ulke, buğday ticaretiyle kendi derebeylerinin luksunu karşılamak için, koylülerini yiyecçklerinden yoksun bırakmıştır. M de Montesquieu, ticaretin gerektirdiği yasalar dolayısıyla, ticaretteki bir çok koklü değişikliklerin tarihini yapıyor; kitabının bu bolumu de hani ne daha az ilginçtir, ne daha az merak uyandırıcıdır. Amerika'nın bulunması ile İspanya'nın yoksullaşmasını; her dokunduğu nesnenin altın olmasını tanrılardan niyaz ederek açlıktan ölme durumuna düşen o aptal masal hükümdarının tarihine benzetiyor. Paranın kullanılması ticaret alanının buyuk kesimini ilgilendirdiğinden ve ticaretin başta gelen aracı olduğundan, bunun sonucu olarak, para üzerinde yapılan işlemleri, değişimi, kamu borçlarının ödenmesini, faizli kredıyı ele alıp işlemeyi kendine bir odev biliyor, bunların yasalarını ve sınırlarını saptıyor ve tefecilığın çok yerinde olarak kotulenen aşırılıklarıyla bunları asla karıştırmıyor.

Ülke nüfusunun ve sakınlerının birçoğunun ticaretle doğrudan bir ilişkisi vardır; evlenmenin amacı da bir bakıma nüfus olduğundan M. de Montesquieu burada bu konuyu da derinleştiriyor. Ona göre, üremeyi en çok kolaylaştıran şey, halkın genelinde cinsel eğilimlerde kendini tutmasıdır, deneyle saptanmıştır ki, yasaklanmış birleşmelerin buna pek katkısı olmamaktadır ve hatta zararı olmaktadır Evlenmelerde babaların rızasının alınması koşulu konmuş haklı olarak: Ne var ki, buna da bazı sınırlamalar yapmak gerekir; çünkü, yasa, genel olarak, evlenmeleri teşvik zorundadır. (Dını kurallardan bağımsız olarak) annelerın oğullarla evlenmesini yasaklayan yasa, çok ıyı bır sıvıl yasadır; çünkü, daha başka bir çok sebep bir yana bırakılırsa, böye bır evlenmede taraflar çok farklı yaşlarda olduklarından, bu evlilığın üreme amacı gütmesi her zaman mümkun değıldır: Babanın kızı ile evlenmesini yasaklayan yasa da ayni etmenlerden temellenir: Bununla birlikte, (sadece sıvıl açıdan bakıldıkta), nüfus amacı bakımından yasaklanması öbürü kadar zorunlu bır şekılde gerekli değıldır; çünkü, doğurtma erdemi erkeklerde çok daha sonra sönmektedir; nitekim, bunun karşıtı olan âdet, kimi halklarda Hıristıyanlığın nurundan daha hiç yararlanılmadan önce ortaya çıkmıştı. Doğa kendiliğinden insanları evlenmeye zorladığı için, evlenmeyı teşvik gereksinimi duyan bır yönetim, kötü bir yönetimdir. Özgürlük, güvenlik, vergilerın yumuşaklığı, lüksün yasaklanması nüfusun gerçek ilkeleri ve gerçek destekleyıcileridirler: Bununla birlikte, ahlâk düşükluğune karşın, halkın içinde, kendini yurda bağlayan dırenme güçleri hâlâ bulunduğunda, evlenmeleri teşvik etmek üzere başarıyla yasalar yapılabilir. Türün çoğalmasını kolaylaştırmak için Auguste'ün yapmış olduğu yasalardan daha güzeli bulunamaz. Ne yazık kı, o da bu yasaları çöküntü döneminde, ya da daha doğrusu cumhuriyetin düşüş döneminde getirmiş bulunuyordu ve cesaretini yitirmiş yurttaşlar, artık yalnızca dünyaya köleler getireceklerini seziyorlardı Nitekim, bu yasaların uygulanması, bütün dınsız imparatorlar donemında pek etkisiz kalmıştı. En sonunda Constantin Hıristiyanlığı benımseyerek bu yasaları kaldırmış ve küçük bir kitleye bekârlığın yetkinliğini salık vermişti: Sanki Hıristıyanlığın amacı toplumu ıssızlaştırmak, nüfusu azaltmaktı.

Hastanelerın açılması da yapılışındakı anlayışa gore nüfusa ya zarar getirir ya da kolaylık sağlar. Yurttaşların çoğunluğunun el becerılerınden başka bir geçım kaynağı bulunmayan bır devlette hastaneler olabılır ve olmalıdır da; çünkü, bu el becerisi bazan kötü sonuçlar da verebilir. Ancak bu hastanelerin yaptığı yardımlar muhakkak geçıcı olmak gerekır, yoksa tembellık ve dılencılığe yol açılmış olur. En ıyısı, ışe halkı zengin etmekle başlamalı ve sonra da beklenmedık ve ıvedı gereksınmeler ıçin hastaneler kurulmalıdır. Sürekli olarak açık duran hastanelerden başka bir şey olmayan manastırlarla hastanelerın çokluğu ile, çalışanların dışında herkesin rahatlık içinde yaşamasına yol açılmış olan ülkeler çok talihsızdirler!

M. de Montesquieu buraya değın hep insanı yasalardan soz etmıştı Şımdı de hemen hemen butün ülkelerde yonetımın çok esaslı bir konusu olan, dın yasalarını ele alır. Her yerde Hıristıyanlığın ovgüsünü yapar; sağladığı ustunlukleri sergiler, buyukluğunu gosterir; onu sevdırmeye çalışır. Bayle'ın ıddıa ettiğinin aksıne, kusursuz Hıristiyanlardan oluşan bir toplumun sürekli ve kalıcı bır devlet oluşturmasının mumkün olduğunu savunur. Çeşıtli dınlerın (insanı açıdan konuşuldukta), kendilerını benimseyen halkların dehasına ve durumuna uygun ya da ters duşen şeylere sahıp olabıleceklerını soyler ve bunları ıncelemeye kendını yetkili sayar. Bu konuda yazmış olduğu ve bunca haksız konuşmanın konusu

olmuş bulunan şeyleri hep bir bakış açısından okumak gerekir. İşin asıl şaşırtıcı yanı şudur ki, barbarlardan bunca yakınılan bir yüzyılda, hoşgörü üstüne söylediklerinin kendisine bir suç gibi yüklenilmesidir; sanki İncil de, eninde sonunda, yumuşaklık ve inandırma yolundan başka, kendisinin yayılması için kullanılacak her türlü yolu yasaklamıyormuş gibi. İçlerindeki tüm şefkati ve adalet duygusunu boşinançların sonduremediği kimseler, engizitorlere, diyeceğim, dinin ocunu alacakmış gibi görünerek aslında ona hakaret eden o iğrenç mahkemeye karşı uyarıları duygulanmaksızın okuyamayacaklardır herhalde.

Son olarak, insanların sahip olabilecekleri yasaların her türlüsünü özel olarak irdeledikten sonra, artık geriye onları hep birlikte karşılaştırmak ve üzerine kurulmuş oldukları nesnelerle ilişkileri içinde incelemek kalıyor sadece. İnsanlar, çeşitli türde yasalarla yönetilmişlerdir hep. Sözgelimi, her insan bireyi için ortaklaşa olan, doğal hukukla; dine bağlı, tanrısal hukukla, dini polisin hukuku olan, kilise hukukuyla, bir ve aynı toplamda yaşayan insanların hukuku olan, sivil hukukla; toplum yönetiminin hukuku olan, siyasal hukukla; toplumların birbirleriyle ilişkilerini ayarlayan, devletler hukukuyla. Bu hukukların her birinin, asla birbirine karıştırılmaması gerekir, kendilerine özgü ayrı ayrı konuları vardır. İnsanları yöneten ilkelere kargaşalık ve adaletsizlik getirmemek için, birbirinin alanına giren bir sorunu, bunlardan herhangi biriyle düzenlemeye asla kalkışmamalıdır. Kısacası, yasaların turunu belirleyen ve konularını sınırlayan ilkeler, aynı yasaların yazılış tarzında da geçirilidir. Ilımlılık anlayışı, elverdiğince, bütün durumlarda kendini hissettirmelidir. Eğer bir yasa iyi yapılmış ise, yasa koyucusunun anlayışına uygun olacaktır, hem de yasa koyucusu bu yasa karşısında olsa da. Nitekim, Solon'un ünlü yasası böyleydi: Buna göre, ayaklanmalara hiç katılmamış olan kimselerin tümü de alçak olarak ilân ediliyordu. Böylece yasa, cumhuriyetin tüm üyelerini, kendi öz çıkarlarıyla uğraşmaya zorlayarak, ayaklanmaları önlüyor ya da onları yararlı kılıyordu. Ostratizm (eski Yunanlılarda şüpheli görülen yurttaşların halk oylamasıyla on yıl için sürgün edilmesi) bile çok iyi bir yasaydı: Çünkü, bir yandan bu işleme konu olan yurttaşa onur getiriyordu; öte yandan da, tutkunun etkilerini önlüyordu. Aslında bu işlem için çok büyük sayıda oy gerekiyordu ve sadece beş senede bir kez, bu yolla yurttaşlar sürgün edilebiliyordu. Çoğun birbirinin aynıymış görünen yasalar, ne aynı etmenlere bağlıdır, ne de aynı sonuçları doğururlar, ne de aynı derece adildirler; yönetim biçimi, genel koşullar ve halkın dehası, her şeyi değiştirir Son olarak, yasaların biçemi de yalın ve ağırbaşlı olmalıdır. Yasalar gerekçelendirilmeyebilirler; çünkü, gerekçenin yasa koyucusunun kafasında bulunduğu varsayılır; ancak gerekçelendirildiklerinde de, apaçık ilkelere dayandırılmalıdır: Körlere dava açmayı yasaklarken, sebep olarak, onların, hakim heyetinin sırmalı kaftanlarını göremeyeceklerini öne süren o acayip yasaya benzememelidirler.

M de Montesquieu ilkelerinin uygulanmasını örneklerle gösterebilmek için iki değişik halkı seçmişti: Yeryüzünde en yaygın şöhrete sahip ve tarihi bizi çok yakından ilgilendiren Romalılarla Fransızları. O, Roma hukukundan bir kesimi, miras işleriyle olan bölümü üzerinde durur en çok. Fransızlarla ilgili konularda da en çok onların sivil yasalarının kökeni ve köklü değişimleri üzerinde; ve bu yasaların devamı olarak, artık yokolmuş ya da sürüp gitmekte olan âdetleri üzerinde ayrıntılı araştırmalara giriyor. En çok da feodal yasalara, tüm Antikite'de bilinmeyen, gelecek yüzyıllarda da belki bilinemeyecek olan, bunca iyilik ve bunca kötülük yapmış olan, o yönetim biçimi üzerinde geniş geniş duruyor. Bu yasaları, her şeyden önce, Fransız krallık yönetiminin kuruluşu ve köklü değişim-

leri ile taşıdıkları ilişkiler çerçevesinde tartışıyor.- M. l'Abbé du Bos'a karşı, Frankların Galya'ya gerçekten bir fatih olarak girdiklerini ve, bu yazarın savunduğu gibi, Roma imparatorlarının mirasçısı olmak üzere oradaki halkların çağrısıyla geldiklerinin doğru olmadığını tanıtlıyor: (Bunlar) doğru, ince ve meraklı şeyler, ama bu konuda onu izlememiz bizim için mümkün değil.

M. de Montesquieu'nün yapıtının genel, ama çok derme çatma, çok eksikli çözümlemesi işte bundan ibaret. Öykümüzün gidişini sık sık kesmemek için, kendisine yapılan övgüden onu ayırdık.

yasaların ruhu üzerine

charles-louis de sécondat montesquieu*
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

XI. KİTAP
SİYASAL ÖZGÜRLÜĞÜ BİÇİMLENDİREN YASALAR VE ANAYASAYLA İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Birinci Bölüm
Temel Düşünce

Siyasal özgürlüğe anayasayla ilişkisi bakımından biçim veren yasaları, yurttaşlarla ilişkisi açısından biçim veren yasalardan ayırıyorum. İlk sözünü ettiklerim bu kitabın konusu olacak, diğerlerini ise bir sonraki kitapta ele alacağım.

İkinci Bölüm
Özgürlük Sözcüğüne Verilen Farklı Anlamlar

Özgurlük sözcuğü dışında, çeşitli anlamlar verilen ve insanları alabildiğine meşgul eden başka bir sözcük herhalde yoktur. Bazıları, zorbalık yetkisi tanıdıkları kişiyi azledebilme kolaylığı olarak almışlardır onu; kimileri, boyun eğmek zorunda oldukları kişiyi seçme, diğerleri de silahlanma ve şiddet kullanma hakkı olarak kabul etmişlerdir özgurlüğü. Kimileri için yalnızca kendi ulusundan olan biri tarafından veya kendi yasalarına göre yönetilme ayrıcalığıdır özgürlük. Kımı insanlar sakal bırakma göreneğini uzun bir süre ozgürlük saymışlardır. Bazıları

* Montesquieu (1689-1755) bu eseri üzerinde yirmi yıl çalışmış ve kitap 1748 yılında Cenevre'de yayımlanmıştır.

bu adı bir yönetim biçimine bağlayarak onun dışında kalanları yadsımıştır. Cumhuriyet yönetimi altında yaşayanlar onu bu yönetim biçimine, monarşi yönetiminde yaşayanlarsa onu monarşiye yakıştırmışlardır. Kısacası herkes kendi alışkanlıklarına veya eğilimlerine uygun düşen yönetime özgürlük demiştir. Cumhuriyetlerde, yakınılan kötü yönetimin suçluları her zaman ve somut kişiler olarak ortaya çıkmazlar. Burada insanlar uygulayan organlar yerine daha çok yasalarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu yüzden özgürlüğü monarşilere değil, cumhuriyetlere yakıştırmak bir alışkanlık olmuştur. Sonuç olarak, demokrasilerde halk aşağı yukarı istediğini yapar gibi göründüğünden, özgürlük bu tür yönetimlere maledilmiş ve halkın iktidarıyla halkın özgürlüğü bir tutulmuştur.

Üçüncü Bölüm
Özgürlük Nedir?

Demokrasilerde halkın istediğini yapar gibi göründüğü gerçektir, ama siyasal özgürlük, her istediğini yapmaktan ibaret değildir. Bir devlette, yani yasaların olduğu bir toplumda özgürlük, yalnızca istenenin yapılabilmesi, istenmeyeni yapmaya zorlanılmaması anlamına gelir.

Bağımsızlık ve özgürlüğün ne olduğunu gözönünde bulundurmak gerekir. Özgürlük, yasaların izin verdiği şeyleri yapabilme hakkıdır; eğer bir yurttaş yasalarca yasaklananları yapabilirse o zaman özgürlük olmaz. Çünkü öbürlerinin de aynı şekilde bu olanağa sahip olmaları gerekirdi.

Dördüncü Bölüm
Aynı Konunun Devamı

Demokrasi ve aristokrasi doğaları gereği özgür yönetim biçimleri değillerdir. Siyasal özgürlük yalnızca ılımlı yönetimlerde görülür. Oysa bu ılımlı devletlerde bile bulunmaz her zaman. İktidarınkötüye kullanılmadığı yerde olabilir ancak; ama yüzyılların deneyimi göstermiştir ki, iktidarı ele geçiren her kişi onu kötüye kullanmaya yönelir, sınırına dayanıncaya kadar da bunu sürdürür. Değilmi ki, erdemin bile sınıra gereksinimi vardır!

İktidarın kötüye kullanılmaması için, nesnel durumlar aracılığıyla, gücün gücü durdurması gerekir. Öyle bir devlet kurulabilir ki, kimse yasanın yükümlü kılmadığı şeyleri yapmaya ve yasanın izin verdiği şeyleri yapmamaya zorlanmaz.

Beşinci Bölüm
Çeşitli Devletlerin Amaçları Üzerine

Genel olarak bütün devletler, varlıklarını korumak olan aynı amacı taşımalarına karşın, her devletin yine de kendine özgü bir amacı vardır. Roma'nın amacı genişlemekti, Isparta'nın amacı savaş, Yahudi yasalarının amacı din, Marsilya'ninki ticaret, Çin yasalarınınki barış, Rodoslularınkı gemicilikti, barbarların iç düzeninin amacı doğal özgürlüktü, zorba devletlerin amacı genel olarak kralın zevkleri, monarşilerin amacı ise hem kralın hem de devletin şan ve şerefidir. Polonya yasalarının amacı bireyin bağımsızlığıdır ve bunun sonucu da herkesin ezilmesidir.

Dünyada anayasanın dolaysız amacı siyasal özgürlük olan bir ulus da vardır. Dayandığı ilkeleri ilerde inceleyeceğiz. Eğer bu ilkeler iyi ise özgürlüğün aynası

olacaklardır.

Anayasada siyasal özgürlüğü keşfetmek için çok zahmete gerek yok. Eğer nerede olduğunu görebiliyorsak, onu bulmuşsak neden arayalım?

XIV. KİTAP
İKLİM ÖZELLİĞİYLE OLAN İLİŞKİLERİNDE YASALAR

Birinci Bölüm
Temel Düşünce

Aklın nitelığının ve gönül tutkularının çeşitli iklimlerde son derece değişik olduğu doğruysa, yasalar hem bu tutkulara hem de bu niteliklere göre farklı olmak zorundadır.

İkinci Bölüm
Çeşitli İklimlerde İnsanlar Ne kadar Değişiktirler

Soğuk hava vücudumuzun dış liflerinin uçlarını sıkıştırır ; bu onların esnekliğini artırır ve kanın lif uçlarından kalbe dönüşünü kolaylaştırır. Soğuk, lifleri kısaltır ve böylece güçlerini artırır. Sıcak hava ise tersine, lif uçlarını gevşetir ve onları uzatır, dolayısıyla hem güçlerini hem de esnekliklerini azaltır.

Demek ki soğuk iklimlerde daha güçlü olunur. Kalbin hareketi ve lif uçlarının tepkisi soğukta daha iyidir, vücuttaki sıvılar daha dengelidir, kan kalbe doğru daha çabuk gider ve dolayısıyla kalp daha güçlüdür. Bu artan gücün bazı sonuçları olsa gerekir; örneğin, kendine daha fazla güven, yani daha fazla cesaret, kendi üstünlüğünün daha-çok bilincinde olma, daha az öc alma isteği; kendine guvenin artması, yani daha açık yürekli olma, kuşku, siyaset ve kurnazlığa daha az yer veriştir. Sonuçta ortaya çok farklı karakterler çıkacaktır. Bir kişiyi sıcak ve kapalı bir yere koyun; söylemiş olduğum nedenlerden ötürü acı çekecek ve çok büyük bir bitkinlik hissedecektir. Eğer bu durumda ona, zor bir iş teklif edilirse, sanıyorum buna pek hazır olmayacak, görünür yorgunluğu ruhunda çesaretsizlik uyandıracak, hiçbir şey yapamayacağını hissedeceğinden, her şeyden korkacaktır. Sıcak ülkelerin halkları, yaşlılar gibi çekingen, soğuk ülkelerinkiler ise gençler gibi cesurdurlar. Son savaşlara dikkat edersek ki bunlar en gözumüzün önündekilerdir ve uzaktan seçilemeyen bazı basit olguları buralarda daha iyi görebiliriz, güney ülkelerine gelen kuzey halkları , kendi iklimlerinde savaşan ve tüm cesaretlerini kullanabilen bu ülkelerin insanları kadar başarılı olamamışlardır.

Kuzey halklarının liflerinin gücü, en yoğun özsuları bile besinlerden çıkarır. Bundan da şu iki sonuca varılır: birincisi, kilüs veya lenfler geniş alanları sayesinde liflerin ikmaline ve onları beslemeye daha elverişlidirler. İkincisi, kalın olduklarından sinirsel sıvıya akıcılık vermeye pek yaramazlar. Dolayısıyla kuzey halkları iri vücutludur ama canlılıkları eksiktir.

Derimizin dokusunda son bulan sinirlerin hepsi birer sinir demetidir. Çoğu kez uyarılan sinirin tamamı değil, yalnızca çok ufak bir parçasıdır. Deri dokusunun gevşemiş olduğu sıcak ülkelerde sinir uçları dışa dönmüştür ve ufacık bir nesnenin en küçük uyarısından bile etkilenmektedir. Soğuk ülkelerde deri dokusu ve tepecikler (papilla) sıkışmış, püsküller adetâ hareketsizleşmiştir; duyum çok güçlü olmadığı ve bütün sinirı kapsamadığı sürece beyne gitmez. Oysa ımgelem, tad alma, duyarlılık ve canlılık sayısız küçük duyumdan kaynaklanır. (...)

Soğuk ülkelerde zevklerden haz alma yetisi daha az olacak; ılıman ülkelerde bu yeti artacak, sıcak ülkelerde ise uç noktalara varacaktır. İklimler sıcaklık dereceleriyle ayrıldığına göre, haz alma yetisi derecelerine göre de ayrılabilirler. İngiltere ve İtalya'da operalar gördüm, aynı parçalar ve aynı oyuncularla; ama aynı müzik iki ulusta öylesine ayrı etkiler yaratıyordu ki. Biri çok durgun, ötekiyse adetâ kendinden geçmişti ve bu anlaşılmaz gibi görünüyordu.

Acıda da durum aynıdır: Vücudumuzun herhangi bir lifinin kopmasıyla uyarılır. Tanrı doğayı rahatsızlık arttıkça acı da o ölçüde şiddetlenecek şekilde yarattı; oysa kuzey halklarının iri vücutlarının ve kaba liflerinin, sıcak ülke halklarının zayıf liflerine oranla acıdan daha az etkileneceği gün gibi ortadadır. Bir Moskovalıya acı hissettirmek için derisini yüzmek gerekir.

Sıcak ülkelerde olan bu organ narinliği yüzünden farklı iki cinsin birleşmesi ile ilgili her şey son derece heyecan uyandırır; ve insan yaşamında bu konu baş köşeye oturur.

Kuzey bölgelerde sevginin fizikselliği, yeterli bir aşk duygusu yaratamazken, ılıman iklimlerde sevgi binbir ayrıntıyla donanmıştır ve aşk gibi görünen, ama henüz aşk olmayan şeylerle kendini belli eder; sıcak iklimlerde ise aşk, aşk olduğu için sevilir, çünkü o mutluluğun tek nedenidir, yaşamın kendisidir.

Güney ülkelerinde güçsüz, zayıf ama duyarlı bir beden, saraylarda aralıksız doğan ve yatıştırılan bir aşka bırakır kendini ya da aşk kadınları bağımsızlaştırır ve onları çeşitli aşk acılarına düşürür. Kuzey ülkelerinde ise sağlam yapılı, ama ağır bir beden, kanını harekete geçiren av, yolculuk, savaş, şarap gibi şeylerden zevk alır. Kuzey iklimlerinde, kötülükleri az, oldukça erdemli, çok içten ve açık yürekli halklar buluruz. Güney ülkelerine yaklaşırsak ahlaktan bile uzaklaştığımızı sanabiliriz; canlı tutkular işlenen suçları artıracak, insanlar bu tutkular için elverişli olabilecek avantajlar kazanmaya çalışacaklardır. Ilıman ülkelerde yaşam tarzlarında, hatta erdemlerinde ve kötülüklerinde bile istikrarsız halklarla karşılaşırız. İklimin belirleyici gücü onlara sağlam bir karakter verecek kadar belirgin değildir.

Sıcaklık öylesine aşırı olabilir ki, vücut tamamen güçsüz kalabilir. O zaman bitkinlik beyinlere de geçecek, hiçbir merak, hiçbir görkemli girişim, hiçbir yüksek nitelikli duygu oluşamayacaktır. Eğilimler tümüyle pasif kalacak, tembellik mutluluk olacaktır; çoğu cezalar daha kolay çekilecek; kendi kendini yönetmek için gereken düşünce gücü zayıflayacağından, kölelik daha katlanılır olacaktır.

Altıncı Bölüm
Sıcak Bölgelerdeki Tarım Üzerine

Toprağı işleme insanoğlunun en önemli işidir. İklim insanları bu işten kaçırmaya çalıştıkça, din ve yasalar da o ölçüde itmek zorundadır. Hindistan yasaları, ki bunlar toprakları racalara verip kişilerin mülk düşüncesini köreltir, iklimin kötü etkilerini, yani doğal tembelliği artırırlar.

XVIII. KİTAP
TOPRAĞIN VASFIYLA OLAN İLİŞKİLERİNDE YASALAR

Birinci Bölüm
Toprağın Vasfı Yasalara Nasıl Etki Yapar?

Bir ülkenin topraklarının iyi nitelikli oluşu doğal olarak bağımlılığı getirir. Halkın en önemli bölümünü oluşturan köylüler özgürlüklerine fazla düşkün değildirler; çünkü çok meşguldürler ve özel işlerine dalmışlardır. Bolluk içinde yüzen bir köy yağmadan korkar, ordudan sakınır. "İyileri birarada tutan nedir?" diye soruyordu Cicero Attikus'a "Tüccarlar mı köylüler mi? Kendimizi aldatmayalım. Bunlar asla monarşiye karşı çıkmazlar. Onlar için kendilerine dokunmadıkları sürece, her hükümet birdir."

Buna göre verimli ülkelerde tek kişilik yönetim, verimli olmayan ülkelerde ise çok kişilik yönetim daha sık görülür. Kimi zaman bunda bir uyum da bulunmaktadır.

Attika topraklarının verimsizliği halk yönetimini, İsparta topraklarının verimliliği ise aristokratik yönetimi getirmişti. Çünkü o zamanlar Yunanistan'da tek kişilik yönetim hiç istenmiyordu ve aristokratik yönetim tek kişilik yönetime çok yakındır.

Plütark bize, Silonya ayaklanması yatıştırıldıktan sonra Atina kentinin eski anlaşmazlıklara yeniden düştüğünü ve Attika ülkesindeki toprakların nitelığı gibi birçok gruba ayrıldığını anlatıyor. "Dağda yaşayanlar ne pahasına olursa olsun halk yönetimini, ovadakiler önemli kişilerin yönetimini isterlerken, deniz kıyısındakiler de bu ikisinin karışımı bir yonetimden yanaydılar."

İkinci Bölüm
Aynı Konunun Devamı

Verimli ülkeler ovalardır, orada en güçlü olanla asla tartışılmaz, dolayısıyla ona boyun eğilir; ve boyun eğilince de özgürlük düşüncesi bir daha geri gelmez. Köyün mal varlığı sadakatin güvencesidir. Ama dağlık ülkelerde, elde olanlar korunabilir ve korunacak şey de azdır. Özgürlük, yanı erişilen yönetim savunulmaya değer tek şeydir. Dolayısıyla dağlık ve zor ulaşılan ülkelerde özgürlük, doğanın iltimas geçmiş gibi göründüğü ülkelere oranla daha çok hüküm sürer.

Dağlılar daha ılımlı bir yönetimi korurlar, çünkü istila tehlikesiyle pek karşı-karşıya değildirler. Kendilerini kolayca savunurlar ve onlara saldırmak çok güçtür. Bir saldırı için gerekli savaş gereçlerine ve ordu iaşesine çok para gerekir, dolayısıyla onlarla savaşa kalkışmak guç ve tehlikelidir. Halkın güvenliği için konulan yasalar dağlılar için pek geçerli değildir.

Sekizinci Bölüm
Yasaların Genel İlişkileri

Yasaların, halkların geçimlerini sağlama biçimleriyle çok yakın ilişkisi vardır. Ticarete ve denize bağlı bir halkın, tarımla yetinen bir halkınkinden daha kapsamlı bir yasalar sistemine ihtiyacı olduğu açıktır. Tarımla uğraşanlar için hayvancılıkla yaşayanlarınkinden ve bu sonuncular için de avcılıkla geçinenlerinkinden daha kapsamlı bir yasalar sistemi gereklidir.

a ile b arasında özgürlük üzerine söyleşi

françois-marie arouet de voltaire*
fransızcadan çeviren: selahattin bağdatlı

Ya ben yanılıyorum ya da tanımlama ustası Locke **güç** özgürlüğünü çok iyi tanımlamıştır. Yine, ya ben yanılıyorum ya Collins, Londra'nın şu ünla yargıcı! O, bu düşünceyi derinlemesine işleyen tek filozoftur ve Clarke da ancak bir ilahiyatçı olarak yanıt verebilmiştir. Ama, Fransa'da özgürlük üzerine yazılmış tüm yapıtlar arasında bana en açık görünen şu küçük söyleşidir.

A.- İşte kulaklarınızın dibinde ateş açan topçu bataryası! Onun sesini duymak ya da duymamak özgürlüğünüz var mı?

B.- Kuşkusuz onu duymayı önleyemem.

A.- İster misiniz, bu top sizin ve sizinle gezinen karınızın ve kızınızın başını uçursun?

B.- Neler söylüyorsunuz? Ciddi bir insan olarak böyle bir şeyi nasıl istiyebilirim? Olanaksız bir şey bu.

A.- Güzel. Zorunlu olarak bu top seslerini duyuyorsunuz ve ille de kendinizin ve ailenizin gezinti sırasında top güllesiyle ölmemesini istiyorsunuz. Bu durumda ne duymama ne de burada kalmayı isteme iktidarına sahipsiniz, öyle değil mi?

B.- Orası kesin.

A.- Sonunda, toptan korunmak için yirmi otuz adım attınız. Benimle birkaç adım atma iktidarınız oldu değil mi?

B.- Bu da çok açık.

A.- Kötürüm olsaydınız, bu bataryanın yarattığı tehlikeden kaçınamasaydınız.

* Voltaire'in (1694-1778) bu eseri 1768'de yayımlandı, daha sonra genişletilerek bugünkü adını aldı.

şimdi bulunduğunuz yerde olma iktidarına sahip olamayacaktınız; mutlaka topun sesini duyacak ve top size isabet edecekti. kaçınılmaz olarak, ölecektiniz değil mi?

B.- Hıç kuşkusuz öyle.

A.- Bu durumda özgürlüğünüz, iradenizin kaçınılmaz olarak size yönelttiği buyruğu yerine getirme iktidarından başka nedir?

B.- Kafamı karıştırıyorsunuz; özgürlük istediğim şeyi yapmak iktidarından başka bir şey değil mi yani?

A.- Bir duşünün. Acaba özgürlük başka bir anlama gelebılir mi?

B.- Bu durumda av köpeğim de benım kadar özgür. Bir tavşan gördüğü zaman ardından koşma isteği duyar. Bacakları tutuyorsa koşma iktidarına da sahıptır. O halde köpeğimden üstün bir yönüm yok. Beni hayvanların düzeyine indiriyorsunuz.

A.- İşte sızi eğiten zavallı Sofistlerın safsataları. Köpeğiniz gibi özgur olmanıza canınız sıkıldı. Peki onun gibi yemıyor, uyumuyor ve üremıyor musunuz? Yanı onunkine yakın biçımde? Burnunuzdan değil de başka türlü mü koku almak isterdınız? Neden kopeğinizden başka türlü özgür olmak istiyorsunuz?

B.- Ama ben son derece düşünen bir zihine sahıbim, köpeğim pek o kadar düşünmez. Çok basit düşünceleri vardır; benim ise bin türlü metafizık düşüncem var.

A.- O halde ondan bın kez daha özgürsünüz; bu demektir ki ondan bin kez daha iktidarınız var; ama ondan daha başka türlü özgür değılsınız.

B.- Ne yani, istediğim gibi özgür olamaz mıyım?

A.- Ne demek istiyorsunuz?

B.- Herkesın bildiğini. İradelerin özgür olduğu her gün söylenmıyor mu?

A.- Atasözü bir kanıt olamaz; daha iyi açıklayın.

B.- Hoşlandığım bır şeyı istemekte özgür olduğumu düşünüyorum.

A.- İzninizle, bunun bır anlamı yok; istemeyi istiyorum demenin gulünç olduğunu görmüyor musunuz? Zorunlu olarak istiyorsunuz; aklınıza gelen düşüncelerin sonucu olarak. Evlenmek istiyor musunuz? Evet mı hayır mı?

B.- Eğer size ne evet ne de hayır desem?

A.- Yanıtınız şuna benzıyor: "Kimıleri kardinal Mazarin'in öldüğüne, kimıleri ise onun yaşadığına inanıyor; bense ne öldüğüne ne de yaşadığına inanıyorum."

B.- Peki, evlenmek istiyorum.

A.- İşte buna yanıt derler. Neden evlenmek istiyorsunuz?

B.- Çunkü güzel, hoş, iyi yetışmiş, oldukça zengın ve çok iyi şarkı söyleyen bir genç kızı seviyorum. Çok saygın bir aılenın kızı. Onun tarafından sevılmek beni mutlu ediyor. Aılesi de bu durumu çok iyi karşılıyor.

A.- İşte bir neden. Görüyorsunuz ki nedeni olmadan isteyemezsiniz. Evlenmekte özgür olduğunuzu söyluyorum size. Bu, evlenme sözleşmesi imzalama, düğün yapma ve karınızla yatma iktidarına sahipsiniz demektir.

B.- Nedensiz bir şey isteyemez miyim yanı? Şu öteki atasözü ne olacak: **Sit pro ratione voluntas**: İsteğım nedenimdır. Canım istedığı için isteyemez mıyim?

A.- Sevgili dostum, bu saçma bir şey. Gerçekten nedensiz bır sonuç olurdu.

B.- Tek mi çıft mı oyunu oynarken, tek yerine çıft dedığımde bir nedenim mı var?

A.- Evet, kuşkusuz.

B.- Peki nedır bu, söyler mısiniz?

A.- Çift duşuncesının, karşıtı olan düşünceden daha çok zihninize takılmış

olması. Bir isteme nedeninin bulunmasından dolayı bir şeyi istediğiniz durumların yanısıra nedensiz olarak bir şeyi istediğiniz kimi durumların bulunması hoş olurdu. Evlenmek istediğinizde, kuşkusuz buna egemen olan nedeni duyuyorsunuz; tek mi çift mi oyunu oynarken bunu duymuyorsunuz ama yine de bir nedeniniz var.

B.- Demek bir kez daha özgür değilim, öyle mi?

A.- İsteğiniz özgür değil ama eylemleriniz özgür. Bir şey yapma iktidarınız varsa onu yapmakta özgürsünüz.

B.- Ama dilediğini yapma özgürlüğü üzerine okuduğum tüm kitaplar...

A.- Bununla ne demek istiyorsunuz?

B.- Sağa ya da sola tükürmek, sağa ya da sola yatmak, dört ya da beş adımlık gezinti yapmak.

A.- Doğrusu çok hoş bir özgürlük bu! Tanrının bir lutfu! Aman ne lütuf! Ne kadar övünseniz az! Bu kadar saçma durumlarda kullanılan özgürlük ne işinize yarayacak? Gerçek şu ki, sağa sola tükürme isteğini bir iradeye bağlamak gülunçtur. Böyle bir irade saçma olduğu gibi sizin dilediğini yapma dediğiniz bu küçük hareketlerin de birçok nedeni vardır. Bu tür davranışlarınızda öteki davranışlarınızdan daha özgür değilsiniz. Ama bir kez daha söyleyeyim, her zaman her yerde özgürsünüz; yeter ki yapmak istediğinizi yapın.

B.- Haklı olabilirsiniz. Bu konuyu düşüneceğim.

filozof ile doğa arasında söyleşi

françois-marie arouet de voltaire
fransızcadan çeviren: selahattin bağdatlı

Filozof: Doğa, kimsin sen? İçinde yaşıyorum; elli yıldır seni arıyorum, hâlâ bulamadım.

Doğa: On iki yüz yıl yaşadıkları söylenen eski Mısırlılar da aynı şekilde kınadılar beni. İsis derlerdi bana; başıma büyük bir örtü örttüler ve bunu kimsenin kaldıramayacağını söylediler.

Filozof: Sana başvurmamın nedeni bu. Kimi kürelerini ölçmeyi, yollarını öğrenmeyi hareket yasalarını saptamayı başardım; ama seni tanıyamadım.

Her zaman hareket halinde misin yoksa, hareketsiz mi? Suyun kum üzerinde, yağın su üzerinde, havanın yağ üzerinde durmasında olduğu gibi, seni oluşturan öğeler kendi kendilerine mi düzene girdi? Tüm hareketlerini yöneten bir zihine (tin) mi sahipsin? Tıpkı üyeleri, kimi zaman bilgisiz de olsalar, toplandıklarında esin sahibi olan din bilginleri kurultayı gibi. Lûtfen gız'ını söyle bana.

Doğa: Her şeyden büyük olanım ben. Daha fazlasını bilmiyorum. Matematikçi değilim, oysa bendeki her şey matematık yasalarına göre düzenlenmiştir. Tüm bunların nasıl olduğunu, öğrenebilirsen öğren.

Filozof: Buyük varlığın matematık bılmıyor ve yasaların en büyük geometrı! Senı yöneten ılksiz ve sonsuz bir geometrının, hareketlerını düzenleyen üstün bir zekânın bulunması gerek.

Doğa: Haklısın; ben suyum, toprağım, ateşim, havayım, madenim, taşım, bıtkiyim ve hayvanım. İçimde bir zekânın bulunduğunu duyuyorum; sende de var ama onu görmüyorsun. Ben de zekâmı görmüyorum, ama bu gorunmez gücü duyuyorum Onu tanıyamam Sen benım küçuk bir parçam olduğun halde, benim bılmedığim bır şeyi neden öğrenmek ıstiyorsun?

Filozof: Merak ediyoruz Nasıl oluyor da dağlarında, çollerınde, denizlerinde bu kadar hoyrat ama hayvanlarında ve bitkilerinde bu kadar ince olabılıyorsun,

bilmek isterdim.

Doğa: Sana gerçeği söylememi iste misin evladım? Bana verilen ad yapıma uymuyor; **Doğa** diyorlar bana. Oysa tümüyle sanat'ım.

Filozof: Bu söz düşüncelerimi tümüyle altüst etti. Doğa yalnızca sanat mıdır dediniz?

Doğa: Evet, hiç kuşkusuz. O kadar hoyrat bulduğun bu denizlerde bu dağlarda sonsuz bir sanatın bulunduğunu görmüyor musun? Tüm bu suların dünyanın merkezine doğru aktığını ve yalnızca değişmez yasalara bağlı olarak yükseldiğini bilmiyor musun? Dünyayı kaplayan bu dağların, durmaksızın bu kaynakları, gölleri ve ırmakları meydana getiren ilksiz ve sonsuz karların deposu olduğunu, bunlar olmadan hayvanların ve bitkilerin yok olacağını bilmiyor musun? Hayvan, bitki ve maden diye adlandırılan varlıklarıma gelince, sen yalnızca bu üçünü görüyorsun. Bilesin ki bende bu varlıklardan milyonlarca var. Yalnızca bir boceğin, bir buğday başağının, altının ve bakırın oluşmasına dikkat edersen tümünün üstün bir sanat olduğunu görürsün.

Filozof: Doğru. Üstünde biraz düşündükçe bilmediğim, güçlü ve ince seni gizleyen ve ortaya koyan büyük bir varlığın sanatı olduğunu anlıyorum. Thales'den, belki de ondan önceki zamandan bu yana, tüm düşünürler seninle körebe oyunu oynadılar "Seni ele geçirdik" dediler ama hiçbir şeyi ele geçiremediler. Hepimiz İxion'a benziyoruz; o da Junon'u kucakladığını sanıyordu, oysa eriştiği yalnızca bir bulut yığınıydı.

Doğa: Ben tüm bir varlık olduğuma göre, benim küçük bir parçam olan senin gibi bir varlık nasıl olur da beni kavrayabilir? Benim atom çocuklarım, sizi çevreleyen, birkaç atom görmekle, sütümden birkaç damla içmekle, bir süre göğsümde beslenmekle yetinin! Annenizi, sizi besleyen varlığı tanımadan ölerek!

Filozof: Sevgili annem, neden varolduğundan, kimi şeylerin neden varolduğundan biraz söz et.

Doğa: Yüz yıllardır ilk ilkeler konusunda beni sorguya çekenlere verdiğim yanıtı vereceğim: "Bir şey bilmiyorum."

Filozof: Sürekli olarak bozulmak için yaratılmış bu bir yığın varlıktan, başkalarını yemek ve başkaları tarafından yenilmek (yutulmak) için yaratılan ve yeniden üretilen bu hayvan sürüsünden, bu kadar acıdan oluşan varlık yığınından, arasıra anlayan bu öteki zekâ topluluğundan ise, yokluk (hiçlik) daha iyi değil mi? Bütün bunlar neye yarıyor?

Doğa: Git de beni meydana getirene sor bunu.

makine insan

julien offray de la mettrie*
fransızcadan çeviren: halim karslıoğlu

... İnsan vücudu yaylarını kendi kendine kuran bir Makine, sürekli hareketin canlı sûretidir. Hareketin uyandırdığı hareketi besinler sürdürür. Besinler olmazsa Ruh takatten kesilir, gazaba gelir ve yenik düşerek ölür: tam sönerken parıldayan bir mum gibi. Oysa bedeni beslersenız, borularına keskin usareler, güçlü içkiler akıtırsanız, o zaman Ruh da onlar gibi özverili olur, yüreklenir ve soğuk su içtiğinde kaçacak delik arayan asker aslan kesilip trampet sesleri eşliğinde güle oynaya ölüme koşar. Soğuk suyun durgunlaştıracağı kanı içki coşturur.

Bir yemek nelere kaadırdir! Mahzun bir yürekte sevinç yeniden parıldar, yemeğe katılanların Ruhuna sırayet eder, hoş şarkılarda dile getirilir ki bunda Fransızların üstüne yoktur. Sadece melankonik kişi yine gam kasavet içindedır ve bilim adamı da katılamaz o havaya.

... Düşünce gözle görülürcesine organlarla geliştiğine göre, organları oluşturan madde de, bir kere duyu melekesini edındıkten sonra, pışmanlık duymaya yatkın olmayacak mıdır?

Demek ki Ruh ne olduğu bilinmeyen ve makul bir insanın sadece bizim düşünen parçamızı adlandırmakta kullanacağı boş bir bir terimdir. En küçük bir hareket ilkesi veri alındıktan sonra, canlı gövdelerin hareket etmeleri, duymaları, düşünmeleri, pişman olmaları ve tek kelimeyle Fizığe göre ve ona bağlı olan Ahlâka göre davranmaları için başka bir şeye gerek kalmaz.

... Maymun ya da en zeki hayvanlar karşısında İnsan, Julıen le Roi'nın bir saati karşısında Huygens'ın Gezegen Sarkacı gıbidir. Gezegenlerın hareketlerini göstermek için, saatleri göstermek ya da tekrarlamak için gerektiğinden daha çok

* De la Mettrie'nin (1709-1751) "L'homme machine"si 1747'de Leıden'de yayımlanmıştır.

araca, daha çok çarka, daha çok zembereğe ihtiyaç duyulmuşsa; Vaucanson'a **Flütçü**'sünü yaparken **Ördek**'ini yaparkenkinden daha çok beceri gerekmişse, bir **Konuşan** yapabilmesi için ondan da fazlası gerekirdi. Özellikle yeni bir Promete'nin elinden öyle bir Makinenin çıkmasının imkansız olduğu da artık düşünülemez. Dolayısıyla, yüreğin ve zihnin bütün bir yüzyıl boyunca tüm vuruşlarını gösterecek bir Makineyi yapmak ve işler halde tutmak için Doğaya daha da çok beceri ve araç gerekmiştir, zira nabız atışlarında saatler ölçülmez ama, hiç değilse hareret ve canlılığın Barometresi sayesinde Ruhun niteliği hakkında bir hükme varabiliriz. Hiç aldanmıyorum; insan vücudu bir saattir, lâkin öylesine muazzam bir saat ve öylesine ustalık ve hünerle düzenlenmiş bir saattir ki, saniyeleri göstermeye yarayan çark duracak olsa dakikaları gösteren döner ve işini görmeyi sürdürür; çeyrek saatleri gösteren çark ve bütün diğerleri de, öncekiler paslandıkları için ya da başka bir nedenle durduklarında, hareket etmeye devam ederler. Nitekim bazı damarların tıkanması hâlinde bile, Makinenin ana çarkında olduğu gibi yüreğin esas hareket gücünün yok olmaması ya da inkıtaya uğramaması bundan değil midir? Zira hacmi azalan sıvılar, daha kısa bir yol katedecekleri için, damarların uçlarında karşılaştığı dirençten ötürü yüreğin gücü arttığı ölçüde yeni bir akıntıya kapılmışlarcasına o yolu daha çabuk alırlar. Yalnız optik sinirlerin kesilmesi Nesnelerin suretinin algılanmasını engellediğinde Görme duyusunun yok olmasıyla İşitme duyusunun engellenmemesi, ya da beyinde Yumuşak Tabaka'nın (**Portion Molle**) işlevleri engellenince İşitme duyusunun yok olmasıyla Görme duyusunun engellenmemesi de bundan ötürü değil mıdır? Ve yine aynı bu nedenle değil mi ki, kimi insan, sesleri işittiği halde işittiğini, (hastalık baş gösterince) söyleyemez ama, hiçbir şey işitmeyen, fakat konuşma sinirleri beyinde engellenmeyen bir başkası, kafasından geçen bütün ruyaları mekanik bir tarzda bize anlatır. Bunlar, bilgi sahibi hekimleri hiç şaşırtmayan fenomenlerdir. Onlar insanın Doğası hakkında ne düşünmek gerektiğini pekâlâ biliyorlar. Geçerken belirteyim: iki hekimden en iyi, en güvenilir olanı bence her zaman insan vucudunun Fizığını ya da Mekaniğini daha iyi bileni, Ruhu ve o kuruntunun doğurduğu tüm endişeleri budalalara ve cahillere bırakarak ciddi meşgalesini yalın Doğacılığa (Naturalisme) hasredenidir.

... Bence Descartes aydınlatmak zorunda kalmadığı bir yüzyılda doğup da Deneyin ve Gozlemin değerini ve bunlara boşvermenin tehlikesini görmüş olsaydı, her bakımdan hakkı teslim edilecek bir kişi olurdu. Ne ki burda bütün o meymenetsiz filozoflar, şaklabanlar ve Locke kalpazanları adına benim bu büyük insandan özür dilememin tam da yeridir. Öylesine küstahça Descartes'in yüzüne gülecek yerde, tıpkı Newton'suz müsbet Akıl alanı gibi, Descartes'sız Felsefe alanının da daha hâlâ nadasta kalmış olacağını sezinleseler daha iyi ederlerdi.

O ünlü Filozofun birçok yerde yanıldığı doğru, kimse bunu inkâr etmiyor. Ama o her şeye rağmen, Hayvan Doğası'nın ne olduğunu gördu; hayvanların salt Makineler olduğunu ilk kez o ispat etti. Yine de bu kadar önemli ve büyük zekâ gerektiren bir buluştan sonra ona kadirşinassızlık etmemenin en doğru yolu yanılgılarının tümüne göz yummak olmasa gerek.

Bunu söyledikten sonra, bütün o yanılgılar benim gözümde bağışlanmıştır. Zira her ne kadar Descartes iki cevher arasında farklılıktan söz ederse'de, bunun, herkes bildiği halde yalnız İlahiyatçıların göremedikleri bir Analojinin gölgesinde gizlenen zehiri onlara yutturmaya yarayan bir deyiş tarzı, bir üslup kurnazlığı olduğu belbelli ortada. Çünkü İnsan adından ziyade gururlarıyla temayüz eden o

mağrur ve kibirli yaratıkların, kendilerini ne denli yüceltmek isterlerse istesinler temelde Hayvanlar ve dıkıne sürungen Makineler olduklarına bütün bılginleri ve doğru yargı sahiplerini iknâ olmaya zorlayan işte bu güçlü Analojidır. O Makinelerın hepsi, eğıtımin akıla donüştürdüğü o harıka içgüdüye sahiptirler; o da Beyine, o yoksa ya da dumura uğramışsa omurilik sovanına yerleşmiştir; hiçbir zaman küçük Beyine değil, çünkü Ruhun işlevleri ınkıtaya uğramaksızın küçük Beyin benim çok kere gördüğüm gibi bir hayli yaralanmış, ya da başkalarının rastladıkları gibi parçalanmış dahi olabiliyor.

Demek ki hem Makine olmak, duymak, düşünmek, mavıyı sarıdan ayırdedercesıne iyiyi kötüden ayırd etmek, kısaca Zekâyla ve sağlam bir Ahlâk ıçgüdüsüyle doğmuş olmak, hem de bır Hayvandan başka bir şey olmamak, hem bır maymun ya da bir papağan olmak, hem de haz duymayı bilır olmaktan hıç de daha çelişkili bır şey değildir.

... O halde sonuç olarak hıç çekinmeden diyebiliriz ki İnsan bir Makınedir; tüm Evrende türlü bıçımlere girip çıkan tek bir cevher vardır. İsteklerin ve farazıyelerın zorladığı bir Hipotez değil bu; Önyargının ya da, hattâ, yalnız benim Aklımın bir ürünü de değil. Güvenilirlığıne bu kadar az inandığım bir Rehbere hiç mi hiç değer vermezdim, eğer duygularımın —tabır caizse— meşalesi onu aydınlatarak yolunu izlememi gereklı kılmasaydı. Deney bana Aklı doğrulattı, o nedenle ıkisini birleştirdim.

En sağlam esaslara dayalı, en dolaysız Akıl yürütmeleri ancak hiç bir bilim adamının ıtıraz etmeyeceği bir sürü Fiziksel Gözlem sonucunda benimsemeyı kendime şart koştuğum teslım edilmelidir. Bu Gözlemlerden çıkardığım sonuçlar hakkında Hüküm vermeye de sadece o Bılim adamlarını yetkılı görüyorum; Önyargılı kişilere, Anatomi bilıminden ve burda sözkonusu olan yegâne Felsefeden, insan vücudunun Felsefesinden bıhaber olanlara o yetkiyi tanımıyorum. Böyle sapasağlam bir Meşe ağacı karşısında İlahiyatın, Metafiziğın ve Skolastiğin gül fidanları, insana Eskrim hazzını tattırabilse de hiç bir zaman hasmını yaralayamayan salon kılıçları, çocuk oyuncağı Silâhlar nedır ki! Hıç durmaksızın birbirini etkileyen ıkı cevherın sözde bağdaşmazlığı uzerine, Önyargının ya da batıl görüşlerın gölgesi Yeryüzünden eksik olmadıkça hep ileri sürülecek o beş para etmez kof fikirlerden, bin kez çürütulmüş zavallı akıl yürütmelerden söz ettiğimi belırtmeye gerek var mı? Benim Sıstemim, daha doğrusu, eğer çok yanılmıyorsam, Gerçek İşte budur. Kısa ve basit. Karşı çıkan varsa, hodrı meydan!

sanatlar ve bilimler üzerine söylev

jean-jacques roussuau*
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

İKİNCİ BÖLÜM

Bilimleri, insanların rahatlığına düşman olan bir tanrının yarattığı inancı eski bir gelenek olup Mısır'dan Yunanistan'a geçmiştir.[1] Peki, kendi ülkelerinde doğmuş bilimler hakkında bizzat Mısırlıların görüşleri neydi acaba? Onlar bilimin kaynaklarını somut olarak görüyorlardı. Aslında, dünyadaki tüm yıllıklar karıştırılsa da, eski günlükler felsefî araştırmalarla tamamlanmaya çalışılsa da boş; çünkü bu konuda kesin bilgi sağlayacak kaynak insanlığın bilgi dağarcığında yok. Batıl inançlardan astronomi; özenti, kin, dalkavukluk ve yalandan güzel konuşma; cimrilikten geometri, boş bir meraktan fizik doğmuş; hattâ ahlâkın kaynağı da insan kibiri. Demek ki bilimler ve sanatlar dünyaya gelişlerini kötülüklerimize borçlular, erdemlerimize değil. Zaten öyle olsaydı, yararları konusundaki kuşkumuz daha az olurdu.

Bilim ve sanatlardaki bu koken yokluğu, konularında çok sık karşımıza çıkar. Örneğin lüks öğesi olmasa sanat ne işimize yarardı? Haksızlıklar olmasa hukuk bilimine gerek kalır mıydı? Zorbalar, suikastçılar, savaşlar olmasa tarihin hali ne olurdu? Anlaşılan o ki, kısacası hiç kimse yaşamını sadece sıradan ödevlerini yaparak ve doğal gereksinmelerini karşılayarak, ülkesi, dostları ve mutsuzlar için ayıracak zaman bulamayarak, kısır bir seyirle geçirmek istemiyor.

Gerçeğin sızıp kaybolduğu bir kuyunun duvarlarına asılı olarak ölmek için mi yaratıldık biz? Felsefî incelemeye kendini ciddî olarak adamış olan herkesi, başlangıçta sırf bu düşünce bile yıldırabilirdi, ama öyle olmuyor. Bilimsel araştırmada ne çok tehlike, ne çok yanlış var insanı bekleyen. Gerçeğe varmak için,

* J.-J.Rousseau (1712-1778) bu söylevi ilk kez 1750'de Dijon Akademisi'nde vermiştir.

gerçeğin yararından bin kez daha tehlikeli nice hata yapmak gerekmiyor mu? Ve bunun sonucundaki olumsuzluk ortada: Yanlış sonsuz biçime bürünebilir, oysa gerçeğin tek bir varoluş biçimi vardır. Kaldı ki onu içtenlikle arayan kimdir? Çok arzulasak bile onu tanıdığımızdan emin olmanın işaretleri nelerdir? Bunca değişik duygu arasında, bu konuda doğru yargıya varmak için kriterimiz ne olacaktır?[2] Ve gerçeği tesadufen bulduk diyelim, en zor olan şey de, hangimiz onu iyi kullanmayı bilecektir?

Eğer bilimlerimiz, kendi konularında temelsizlerse, yarattıkları etkiler daha da tehlikeli olacak demektir. Aylaklığın çocuğu olan bilim, giderek aylaklık üretecektir; bunun sonucunda topluma verdiği ilk zarar, tamiri olanaksız zaman kaybıdır. Hiçbir şey yapmıyor olmak, siyaset ve ahlâk alanında çok kötü bir şeydir; yararsız her yurttaş zararlı olarak görülebilir. O zaman sorarım size unlu filozoflar; siz ki boşlukta cisimlerin birbirini neden çektiğini bize öğretensiniz; gök cisimlerinin dolanımında eşit zamanda katedilen mesafelerin ilişkisinin ne olduğunu, hangi eğrilerin birleşik noktaları, yön değiştirme ve tersine donme noktaları olduğunu, insanların her şeyi nasıl Tanrı'da gordüğünü, ruh ve vucudun iletişim olmaksızın, aynen iki saat gibi, nasıl haberleşebildiğini, hangi yıldızların yaşanabilir olduğunu, hangi böceklerin garip şekillerde çoğaldığını sizlerden oğrendik İşte, bize yuce bilgiler veren sizlerden şimdi şu soruma yanıt istiyorum! Bunlardan hiçbirini öğretmemiş olsaydınız, nüfuzunuz daha mı az olurdu; daha kötu mü yonetilirdik, daha az korkunç, daha az gelişmiş veya daha ahlâksız mı olurduk? Ürettiğiniz şeylerin önemi üzerinde yeniden durun o zaman. Ve eğer en parlak bilginlerimizin ve en iyi yurttaşlarımızın yaptıklarından bile bu kadar az yararlanıyorsak, toplunun özünü boşu boşuna kemiren o anlaşılmaz yazarlar ve aylak aydınlar hakkında ne düşünmemiz gerektiğini siz soyleyin.

Niye aylak diyorum? Vallahi gerçekten öyleler de ondan! Onlar olmasa geleneklerimiz daha sağlıklı ve toplumumuz daha esenlikli olurdu. Ama bu boş ve değersiz hatipler uğursuz paradoklarıyla silahlanıp ustumüze geliyorlar, inanç temellerini çökertmeye ve erdemi yoketmeye çalışıyorlar. Bin yıllık yurt ve din sozcuklerini hor görüp alaya alıyor, insanlar arasında kutsal olan ne varsa felsefeleriyle yok etmeye ve küçük düşurmeye çabalıyorlar. Aslında nefret ettikleri şey ne dogmalarımız, ne de erdemlerimiz; asıl düşman oldukları kamuoyu. Altarların önunde diz çokmelerini sağlamak için onları ateistlerin arasına sokmak yeterli olurdu. Ey öc alma tutkusu, nelere kâdir değilsin ki!

Zaman kaybı çok kotü bir şey; sanat ve edebiyatın ardından gelenler ise daha vahim. Örneğin luks bunlardan biri ve aylaklıktan insanların kendini beğenmişliğinden doğmuştur. Bazan bilim ve sanat olmadan da luks olabilir. Ama onlar lukssuz edemezler asla! Biliyorum ki her zaman bireysel özdeyişlerle beslenen felsefemiz, ulusların gosterişini sağlayanın luks olduğunu, tüm tarih deneyimi bunun tersini gösterse bile iddia eder; ama savurganlığı onlemek için bir yasa gerektiğini unutan o felsefe, acaba, imparatorlukların sürekliliğinde geleneklerin buyük rol oynadığını ve lüksün geleneklerle taban tabana zıt olduğunu yadsıyabilir mi? Varsın lüks kesin bir zenginlik işareti olsun, zenginliği artırıcı olarak da işe yarasın, peki gunümüz insanı olmanın paradoksundan ne sonuç çıkacaktır? Ne olursa olsun zenginleşmek amaç olduğunda erdemin hali ne olacaktır? Antikçağ siyasetçileri durmaksızın geleneklerden ve erdemden söz ederlerdi Bizimkilerse yalnızca ticaret ve paradan konuşuyorlar. Birisi size falanca ülkedeki bir adamın Cezayir'deki satış fiyatına eşdeğer olduğunu soyleyebiliyor. Bu hesabı duyan bir başkası, insanın hiç para etmeyeceği ülkeler buluyor, başkaları da insanın hiçten

daha değersiz olacağı yerleri araştırabiliyor. Çünkü insanlar hayvan sürüleri gibi değerlendiriliyorlar. Onlara göre insan yaptığı tüketim kadar değer ifade eder. Nitekim bir Sibarit otuz İspartalıya bedeldir. Bu durumda, iki cumhuriyetten, yani İsparta ve Sibarit'ten hangisinin bir avuç köylünün boyunduruğuna girdiğini, hangisinin de Asya'yı titrettiğini siz keşfedin.

Sirus hükümdarlığı, Pers satraplarının en küçüğünden daha fakir olan otuz bin nüfuslu bir prenslik tarafından fethedildi, ve en yoksul halk olan İskitler dünyanın en güçlü hükümdarlarına direndiler. İki ünlü cumhuriyet, dünya egemenliği için çarpıştı: biri çok zengindi, diğerinin hiçbir şeyi yoktu ve bu ikincisi birincisini yıktı. Sıra Roma İmparatorluğu'na gelince, dünyanın tüm zenginliklerini yuttuktan sonra, o da, zenginliğin ne olduğunu bile bilmeyen insanların kurbanı oldu. Franklar Galya'yı, Saksonlar İngiltere'yi fethettiler, cesaretleri ve yoksullukları dışında hiçbir hazineleri olmaksızın. Tüm istekleri birkaç koyun postuyla sınırlı olan yoksul bir dağlılar grubu Avusturyalı kibirini yola getirdikten sonra, Avrupa zorbalarını titreten çok zengin ve korkunç Burgonya hanedanını yerle bir ettiler. Nihayet, Hindistan hazinelerinin tümünün desteğine sahip olan Şarlken mirasçılarının bütün gücü ve bütün sağduyusu bir avuç ringa balıkçısı karşısında kırılıverdi. Politikacılarımız, bu örnekleri düşünmek için hesaplarına biraz ara versinler lütfen ve bir kez olsun şunu öğrensinler ki, parayla her şeye sahip olunabilir, gelenekler ve yurttaşlar dışında.

Öyleyse lüks sorusunda kastedilen kesin olarak nedir? Yani, krallar için en önemli olan şey, parlak ve geçici olmak mı yoksa erdemli ve kalıcı olmak mıdır? Parlak diyorum, ama hangi boyutta? Şatafatın tadı ve dürüstlüğün tadı aynı ruhta pek az birlikte barınır. Hayır, gerileştirilmek için çabalanmış kafalardan büyük bir şeyin çıkması olanaksızdır ve o insanların yetenekleri olsa bile, cesaretlerinden eser kalmayacaktır.

Her sanatçı alkışlanmak ister. Ödülünün en değerli parçası çağdaşlarından gelen övgülerdir. Öyleyse bunları elde etmek için ne yapacaktır, eğer modanın havasını uçarı bir gençlikte gören, modaya uymuş bilginlerin olduğu bir ülkede ve zamanda doğmuş olma şanssızlığına sahipse? Yine o ülke ve zamanda insanlar özgürlüklerini zorbalıkla ele geçirenlere zevklerini de adamışlarsa?[3] Sanatçı ne yapacaktır böyle? Dehasını çağının düzeyine indirgeyecek, yaşarken beğenilecek basit şeyler yazmayı, öldükten sonra hayran olunacak harikalar yaratmaya tercih edecektir. Ünlü Arouet söyleyin bize, ne güçlü ve keskin güzellikleri sahte kıbarlığımıza adadığımızı anlatın, küçük şeylerde çok verimli olan incelik düşüncesinin bize nasıl büyük şeylere maloldüğunu söyleyin!

Lüksün zorunlu devamı olan geleneklerin bozulması da zevkin kokuşmasını getirir. Ola ki tesadüfen, olağanüstü yetenekli kişilerin arasından, ruhu sağlam kalmış çağının dehasına teslim olmayı ve tehlikeli ürünler vererek alçalmayı reddetmiş biri çıkmaya görsün, vay haline! Yoksulluk ve unutulmuşluk içinde ölecektir. Burada aktardığım bir deneyim değil, yalnızca bir kestirimdir. Carle, Pierre, kutsal ve yüce resimlerle tapınaklarımızın görkemine görkem katma amaçlı bu fırça ya elimizden düşecek veya panoları, kösnül resimleri süslemek için kendini satacak, zaman bu zaman artık. Ve sen Praxitel ve Fidias'ların rakibi, sen ki eskiler seni putları yüzünden özür dileyebilecek tanrılar üretesin diye kullanırlardı, seni eşsiz Pigal, ellerin ya acayip heykeller yapacak ya da aylaklığı seçecek, başka çare yok!

Gelenekler üzerine düşünebilmemiz, ancak eski çağların yalın imgelerini hatırlayarak mümkündür. Bu, yalnızca doğanın elleriyle süslenmiş, gözlerimizi ayı-

ramadığımız ve uzaklaşmaktan hüzün duyduğumuz güzel bir kıyıdır. Masum ve erdemli insanlar yaptıklarının tek tanığı olan tanrıları günahtan hoşlandıkları surece aynı kulubelerde birlikte oturdular ama sonra kotüleştiler ve bu sıkıcı seyircileri bırakarak onları muhteşem tapınaklara kapadılar. Aslında, ya kendileri yerleşmek isteyip onları aradan çıkardılar, yahut kendi evlerinden farksız hale getirdiler. Yaşama kolaylıkları artar, sanatlar mükemmelleşır ve luks yaygınlaşırken, gerçek kahramanlık azalır, askerlik erdemleri silinir gider. Bu masabaşında icra edilen bilim ve sanatların işidir Got'lar Yunanistan'ı kırıp geçirdiklerinde aralarından birinin yaydığı şu görüş sayesinde bütün kitaplar yanmaktan kurtarıldı. Düşmanlara, askerlik yapmaktan vazgeçsinler diye en temiz eşyaları bırakmak, onları aylaklıkla oyalamak gerekir. Nitekim bu sayede VIII. Şarl neredeyse kılıcını bile çekmeden Toskana ve Napoli krallıklarının sahibi oldu. Butun savaş erkanı bu beklenmedik kolaylığı, İtalyan prenslerinin ve soylularının güçlu bir savaşçı olmak yerine, bilgili ve usta olmaktan hoşlanmalarına yordu, gerçekten de bu iki örneği anlatan aklı başında kişi şöyle diyordu: Bu savaş ve benzeri örnekler bize bilimsel çalışmaların, cesareti harekete geçirip güçlendirmekten çok, zayıflatıp yumuşatmaya yaradığını gösteriyor.

Romalılar kendilerini resme, gravüre ve zıynet eşyaları işlemeye verdikten ve guzel sanatları öğrendikten sonra askeri erdemlerinin söndüğünü itiraf etmişlerdır ve sanki bu klasık görünum öteki halklara ornek olmak için seçilmış gibiydi. Medicilerin yukselişi ve edebiyatın yeniden canlanması, İtalya'nın birkaç yüzyıl once yeniden kazandığı savaşçılık sanını belki de tamamen ortadan kaldırdı. Antık Yunan Cumhuriyetleri kurumlarının buyuk çoğunluğunu niteleyen bir bilgelikle, vatandaşların ruh gücünü felce uğratan sessizce ve otururak yapılan işleri, eğer bedensel zayıflığa yol açıyorsa yasaklamışlardır. Zira en ufak bir eksikliğin sıkıntısını çeken, en küçuk bir acıyla yılgınlığa düşen insanlar açlığı, susuzluğu, tehlikeleri göğüsleyemeyebilirlerdi. Aksi halde askerler, hiç de alışık olmadıkları zor işleri hangi cesaretle kaldıracaklardı? Ata binmek gücunü bile bulamayan subayların emri altında hangı coşkuyla uygun adım yurüyeceklerdi? Bu beceriyle disipline edilmiş çağdaş savaşçıların sitayişle soz edilen değerine kimse karşı çıkamaz. Günubirlik savaşlardaki yiğitlikleri yeterince övgüyle anlatılıyor Ama alabildiğine ağır olan bu işi nasıl kaldırabiliyorlar, iklımın sertliğine, hava değişiklıklerine nasıl dayanabiliyorlar, bundan kimse soz etmiyor. Yalnızca biraz güneş veya biraz kar, kimi gereksız şeylerin eksikliği ordularımızın en iyisini birkaç günde eritmeye yetiyor. Gozupek savaşçılar, çok az duyabileceğiniz gerçeğe biraz olsun kulak verin. Biliyorum, cesursunuz: Cannes'da ve Trasymene'de Anıbal'le birlikte galip geldiniz; Sezar Rubikon'u sizinle birlikte geçti ve ülkesini hizaya soktu, ama Alp'leri ilk kez aşanla atalarınızı yenmiş olanların sizinle hiçbir ilgisi yok!

Savaşın sonucunu belirleyen her zaman muharebeler değildir; generaller için muharebe kazanmaktan daha yüce bir sanat vardır: Kimileri korkmadan ateşe atılır ama, yine de kotü bir subay olabilir. Bir askere bile kendisini olümden korumayan cesâret yerine bir parça daha fazla güç ve kuvvet gerekli olurdu. Askerlerinin hummadan veya soğuktan ya da duşman kurşunlarıyla telef olması devlete ne yarar sağlar?

Bilimlerin gelıştirilmesi, ahlâksal meziyetler üzerinde savaşçılık meziyetlerinden çok daha zararlı etkilerde bulunur. Daha ilk yıllarımızdan başlayarak, sağduyuya aykırı bir eğitim, düşünce dunyamıza çekidüzen vermekte ve yargı yetimizi bozmaktadır. Çepeçevre yukselen devasa eğitim kurumları görüyorum

ve oralarda yetiştirilen gençliğe, ödevlerinin dışındaki her şeyi öğretmek için dünyanın parası harcanıyor. Çocuklarımız kendi dillerini konuşamayacaklar, ama hiçbir yerde kullanılmayan başka dillerde konuşacaklar; pek az anlayabilecekleri dizeler yazacaklar; gerçekle yanılgıyı birbirinden ayırdedemeyecekler; ama sahte kanıtlar gösterip gerçeği başkalarınca anlaşılmaz hale getirme sanatını öğrenecekler; ancak gönül yüceliği, hakkaniyet, dengelilik, insanlık ve cesaret sözcüklerinin ne anlama geldiğini bilmeyecekler. Tatlı bir sözcük olan vatan, kulaklarında hiç yankı uyandırmayacak. Eğer Tanrı'dan sözedildiğini duyarlarsa, bu onlar için saygıdan çok korku anlamına gelecek. Bilge bir kişinin şöyle dediğini anımsıyorum: "Öğrencilerim zamanlarını top oynayarak geçirseler daha çok sevinirdim, çünkü o zaman hiç değilse vücutları çevikleşirdi." Çocukların uğraşı olması gerektiğini ve aylaklığın onlar için en çok kaygılanacak bir tehlike olduğunu biliyorum. Peki öyleyse ne öğrensinler? İşte kuşkusuz önemli bir soru! Adam olduklarında (büyüdüklerinde) yapmak zorunda oldukları şeyleri öğrensinler, unutmak zorunda olduklarını değil!

Bahçelerimiz heykellerle, galerilerimiz tablolarla süslüdür. Halkın hayranlığına sunulan bu sanat şaheserlerinin temsil ettiği şeyler hakkında ne düşünüyorsunuz? Bunlar vatan savunucuları mıdır? Yahut daha da büyük, yani ülkeyi zenginleştirmiş olan adamlar mı? Hayır onlar antik mitolojiden özenle seçilmiş ve kuçucük yaştaki çocukların meraklı bakışlarına sunulmuş görüntülerdir; kuşkusuz, henüz okumayı bile öğrenemeden, kötü eylem örneklerini gözleriyle görsünler diye!

Yetenekleri mükâfatlandırarak ve erdemleri aşağılayarak insanlar arasına sokulmuş uğursuz eşitsizlikten kaynaklanmıyorsa şayet, tüm bu yolsuzluklar nereden kaynaklanıyor sanıyorsunuz? İşte incelemelerimizin en açık başarısı ve sonuçlarının en tehlikelisi bu. Artık kimseye namuslu olup olmadığı sorulmuyor, ama yetenekleri var mı diye soruluyor. Bir kitabın da yararlı olup olmadığı kimsenin umurunda değil, önemli olan iyi yazılıp yazılmadığı. Ödüller edebiyat meraklılarından esirgenmezken, erdem övgüden yoksun kalıyor. Güzel söylevlere aşırı değer verilirken güzel davranışlara hiçbir şey verilmiyor. Gene de şunu sormadan edemiyorum, bu akademide onurlandırılan söylevlerin en iyisine layık görülen ün, bu konuda ödül koymaktan duyulan övünçle karşılaştırılabilir mi?

Bilge kişi servet peşinde asla koşmaz; ama'una karşı duyarsız değildir ve onun son derece kötü dağıtıldığını görünce de adamsendecilliğe düşer, sefalet ve unutulmuşluk içinde sönüp gider. O erdem ki, az bir itici güçle canlanacak ve toplum için yararlı hale gelebilecektir. İşte her yerde hoşa giden yeteneklerin yararlı olanlara, yeğlenmesinin zamanla getireceği şey budur. Ve deneyim, bilimlerle sanatların yenilenişinden buyana bu durumu fazlasıyla onaylamıştır. Bizim fizikçilerimiz, geometri bilginlerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzisyenlerimiz, ressamlarımız var ama, yurttaşlarımız yok artık; ya da, terkedilmiş köylerde tek tük rastlanan birkaç tanesi kaldıysa eğer, onlar da oralarda yoksulluk çekerek, hor görülerek telef olup gidiyorlar. Bize ekmeğimizi, çocuklarımıza sütünü verenlerin düştükleri durum ve bizim onlara duygusal yaklaşımımız işte bu.

Bu arada durumun olabileceğin en kötüsü olmadığını da itiraf edeyim. Çeşitli zararlı bitkilerin yanına sağaltıcı otları, kotucul hayvanların bedenine yaralarını iyileştirici salgıları koyan sonsuz öngörü, bu öngörünün hizmetinde olan hükümdarlara da bilgeliğe oykunmeyi öğretti. Ünleri çağdan çağa yalnızca yeniden parlayan büyük krallar, bu örneğe bağlı kalarak bilim ve sanatların bağrından

binlerce karmaşıklığın kaynağını, insan bilgisinin tehlikeli hazinesini ve törelerin kutsal hazinesini aynı anda yöneten ünlü toplumların sırrını elde etti: hem de ahlâk temizliğini kendileri için koruyup, hüsnü kabul gören üyelerden saklı tutarak. Bütün Avrupa krallarının taklit ettiği bu öğretiler, akademilere kabul edilme onuruna sahip olmak için can atanları frenleyecek, yararlı eserleri ve olumlu gelenekleriyle bu kabule layık olanları ayırmaya yarayacaktır en azından Bu kurumlardaki kişiler, edebi değeri onurlandıran ödüller için, vatandaşların kalplerinde erdem aşkını hareketlendirebilecek konular arasından bir seçim yapacaklar, bu aşkın içlerinde hüküm sürdüğünü gösterecek ve halklara insan türünün üzerine yalnızca güzel ışıklar değil iyileştirici öğretiler serpmeye kendini adamış bilginler de olduğunu hissettireceklerdir.

Benim için yeni bir kanıttan başka bir şey olmayan bir itiraz öne sürülmesin sakın. Bu denli çok özen göstermek onları kabul etmek gereğinden başka bir anlama gelmez ve varolmayan kötülüklere çare aramaktan vazgeçilmelidir Neden acaba yetersizliklerinden ötürü sıradan çareler niteliği taşımaları gerekir bunların? Bilginler yararına oluşmuş bunca kurum, bu çareleri bilim konularına uygulamaya en yetkin yerlerdir oysa. İhtiyatlı davranışlara bakılırsa, galiba çiftçilerin çokluğundan ve filozof eksikliğinden kaygılanılıyor. Burada tarımla felsefeyi karşılaştırma gibi bir denemeye girmek hiç istemiyorum; zira buna kimsenin tahammülü yok. Sadece şunu soracağım: Felsefe nedir? En tanınmış filozofların yaydıklarının içeriği nedir? Bu bilgi dostlarının öğrettikleri nelerdir? Onlara kulak verildiğinde, bir meydanda herbiri kendi tarafına, bana gelin, asla yanılmayan yalnızca benim, diye haykıran bir şarlatanlar kümesi gibi algılanmayacaklar mıdır? Bir tanesi, madde diye bir şeyin olmadığını, her şeyin tasarımdan ibaret olduğunu, bir diğeri, maddeden başka tözün, evrenden başka tanrının olmadığını iddia eder. Biri, ne erdem ne kötülük olmadığını, ahlâksal iyi ve kötünün sadece kuruntudan ibaret olduğunu ileri sürerken, öteki, insanların kurt olduğunu ve bilinçli olarak birbirlerini yutacaklarını söyler. Ey büyük filozoflar! Bu yararlı derslerinizi neden çocuklarınıza ve dostlarınıza saklamıyorsunuz? Yakında bunlar yüzünden ödüllendirileceksiniz ve bizler de kendi dostlarımız arasında, çömezlerinizden birini bulmaktan korkmayacağız.

İşte, yaşadıkları sırada çağdaşlarının büyük değer verdikleri ve dünyadan ayrıldıktan sonra da ölümsüzlük katına yücelttikleri adamlar! İşte onlardan aldığımız ve çağlar boyu gelecek kuşaklarımıza aktardığımız bilgece özdeyişler! İnsan aklının her türlü yanılgısına teslim edilen paganizm, İncil'in egemenliğindeki kitap basımcılığının ona karşı hazırladığı utanç anıtlarıyla kıyaslanabilecek pek bir şey bıraktı mı gelecek kuşaklara? Leukipp ve Diyagoros'un din dışı yazıları onlarla birlikte yok oldu; henüz insan aklının taşkınlıklarının sürüp gitmesini sağlayacak sanat icat edilmedi; ama, matbaa harfleri[4] ve bunları kullanma alışkanlığımız sayesinde Hobbes ve Spinoza'nın tehlikeli düşleri ilelebet kalacak. Cahillikleri ve yontulmamışlıkları yüzünden atalarımızın hiç mi hiç anlayamayacağı şey bu ünlü eserler, gelecek kuşaklarımızın ve yüzyılımızın gelenek kokuşmasının ürünü olacak daha da tehlikeli eserlere eşlik edin bakalım ve hep birlikte, gelecek yüzyıllara bilim ve sanatlarımızın gelişme ve kazanımlarına sadık bir yankı bırakın. Eğer sizi okurlarsa, bugün zihninizi kurcalayan sorunlar hakkında hiçbir kuşku bırakmayacağınızdan eminim, ve, en azından bizden daha sağduyulu iseler ellerini göğe kaldırıp, yüreklerindeki acıyla şöyle haykıracaklardır mutlaka: "Her şeye kadir Tanrı, tüm ruhları elinde tutan sen, bizi bilgiden ve atalarımızın uğursuz sanatlarından kurtar! Saflığı, yoksulluğu, mutluluğumuzu

sağlayacak ve senin uygun gördüğün kadar iyiliği geri ver."

Şayet bilim ve sanatların gelişimi, gerçek mutluluğumuza hiçbir katkıda bulunmamışsa, geleneklerimizi bozmuş ve bu bozulma temiz zevklerimizi yok etmişse, o zaman bunlara sebep olan o sıradan yazarlar kalabalığı hakkında ne düşüneceğiz? Bilim kapılarını düşüncesizce kıran ve o tapınaklara yaklaşmaya bile lâyık olmayan bu ayak takımını oraya sokan derleyici takımı için düşüncelerimiz ne olacak? Oysa edebi kariyerde ilerleyemeyecek olanların taşın başında engellenmesi, topluma yararlı işlerle uğraşmaya özendirilmeleri daha iyi olmaz mı? Böylece kötü bir manzumeci veya yetersiz bir geometri bilgini olmak yerine büyük bir kumaş fabrikatörü olabilirdi böyle biri. Doğanın öğrenci olarak seçip ayırdığı kişilere öğretmen gerekmezdi. Verulam'lar, Descartes'lar ve Newton'lar, insan turunun bu ustaları, kendi kendilerinin öğretmeni oldular, yoksa hangi rehber onları engin dehalarının ulaştırdığı yere götürebilirdi? Sıradan hocalar elinde anlama yetenekleri, hocanın yetersiz kapasitesi yüzünden daralıp kısırlaştırdı. Karşılaştıkları ilk güçlüklerle başetmeyi öğrenen bu ustalar sonunda evreni aşmaya giriştiler. Eğer bilim ve sanat araştırmalarına kendini adaması için bazı insanlara izin vermek gerekseydi, bu izin yalnızca kendi çizgisinde yürüyen ve bu çizgiyi geliştirme gücünü kendinde bulanlara verilmeliydi. Çünkü insan zekâsının başarı anıtlarını yükselten işte bu bir avuç kişidir. Bu dehaların dorukta tutulması isteniyorsa, umutlarını da dorukta tutmak gerekir ve bu, gereksindikleri tek yüreklendirme şeklidir. Ruh, kendi içindeki nesnelerle duyarsızca orantılıdır ve büyük insanlar büyük fırsatlardan doğar. Hitabet üstadı Roma konsulu oldu ve belki filozofların en büyüğü de İngiliz başbakanı. Acaba biri Akademide herhangi bir sandalyeye sahipken, öteki yine bir akademide basit bir pansiyon edinmişken, eserleri bu durumdan etkilenir miydi, diye soruyorum kendime. Krallar, kendilerine öğüt vermede en yetenekli olanların öğütlerini kabul etmeyi hor görmesinler; büyüklerin kibrinden kaynaklanan ve halkları yönetme sanatı onları aydınlatma sanatından daha zordur, diyen o eski önyargıdan vazgeçsinler. İnsanları iyilikle ikna etmek, onları kaba kuvvetle yola getirmekten daha zordur. Gönül ister ki, birinci sınıf bilginlerin dersleri onların onurlu sığınakları olsun; onlara lâyık tek ödülü, yani bilgeliği öğrettikleri halkların mutluluğunu orada alsınlar. İşte ancak o zaman erdemin, bilimin ve otoritenin soylu bir yarışmada, birlikte, insanların mutluluğu için neler yapabileceği görülebilir. Ama güç bir tarafta, aydınlanma ve bilgelik bir tarafta olduğu sürece, bilginler önemli şeyleri pek seyrek düşünecek ve halklar da aşağılık, kokuşmuş ve mutsuz olmaktan kurtulamayacaklardır. Bizler, yani sıradan insanlar, tanrının büyük yetenekler vermediği ve büyük zaferler için seçip ayırmadığı kişiler, kendi karanlık dünyamızda kalalım. Yakalayamayacağımız ve sahip olmak için tüm ünvanları satın aldığımızda bize pahalıya malolacak bir ün peşinde koşmayalım. Mutluluğumuzu kendimizde bulabilirken başkasında aramak niye? Halkları, ödevlerini öğreterek yetiştirme işini başkalarına bırakalım ve biz kendi ödevlerimizi yapalım; daha fazlasını bilmemize gerek yok.

Ey erdem! Basit ruhların yüce bilimi. Seni tanımak için bu kadar çok sıkıntıya girmeli mi? Yüreklerimize kazılı değil mi ilkelerin? Yasalarını öğrenmek için insanın kendi özüne dönmesi ve tutkularının sessizliğinde vicdanının sesini dinlemesi yetmez mi? İşte gerçek felsefe. Onunla mutlu olmayı bilelim; ve ölümsüzleşen o ünlü insanların zaferine imrenmeden, eskiden biri iyi konuşmayı, diğeri de iyi davranmayı bilen iki büyük halkın ayırdedilmesi gibi, onlarla kendimiz arasındaki görkemli ayrımı koyalım.

NOTLAR:

1. Prometheus efsanesiyle olan alegori kolayca anlaşılmaktadır. Eski bir oyküde satır "ateşi ilk kez gördüğü zaman kucaklayıp öpmek istemiştir, ama Prometheus ona şöyle seslenmiştir: Satir, ona değdiğin an yanacak olan sakalının ardından ağlayacaksın."
2. İnsan ne kadar az bilirse, o kadar çok bildiğini sanır. Peripatetikçiler hiçbir şeyden kuşkulanmıyorlar mıydı? Descartes uzayı küpler ve kasırgalarla tasarlamamış mıydı? Avrupa'da bugün bile, belkide gerçek filozofların hâlâ içini karartan elektriğin gizini cesaretle açıklamayan değersiz bir fizikçi yok mudur?
3. Kadınların yükselmesini bir kötülük olarak görmüyorum. Bu, insanların mutluluğu için doğanın bahşettiği bir armağandır. Bu durumdan daha iyi yararlanılırsa, şimdiki kotuluk gibi, pekçok iyi şey yaratılabilir. Eğer insan cinsinin öteki yarısına hukmeden bu yarısı daha iyi bir eğitimden geçmiş olsaydı, toplum için hangi yararların doğacağı yeterince hissedilmiyor. Erkekler her zaman kadınların hoşuna gittiği gibi olacaktır. Eğer kadınlar isterlerse, gönlü yuce ve erdemli olduklarından, gönül yüceliğini ve erdemin ne olduğunu öğreteceklerdir. Bu temadan çıkan ve bir zamanlar Platon'un da yürüttüğü düşunceler, böyle bir ustaya yaraşan ve bu denli buyük bir davayı savunmasını bilen bir kalem tarafından daha da geliştirilmeyi hak kazanmıştır.
4. Avrupa'da kitap basımının neden olduğu korkunç kargaşalık gozonune alınırsa ve gelecek her geçen gun kötülukleri artıran ilerlemeye gore değerlendirilirse, bu korkunç sanatı, getirdikleri gibi ülke sınırının dışına çıkarmak için çaba harcama konusunda devlet adamlarının bir saniye bile tereddüt etmeyecekleri kolayca gorulecektir. Sultan Ahmet sozde kulturlu birkaç kişinin sözlerine kanarak, İstanbul'da bir matbaanın kurulmasına izin vermiş, ama daha matbaa kurulur kurulmaz tekrar sokmek ve aletleri bir kuyuya atmak zorunda kalınmıştır. Halife Ömer'e, İskenderiye kitaplığının akıbeti sorulduğunda, şöyle cevap verdiği soylenir: Buradaki kitaplar Kuran'la çelişkiye düşen şeyleri içeriyorlarsa, kötüdür ve mutlaka yakılmalıdır. Şayet Kuran'ın öğretisinden daha fazlasını içermiyorlarsa, yine yakılmalıdırlar, çünkü gereksizdirler. Bilginlerimiz bu duşunceyi saçmalığın tepe noktası olarak gorduler Ömer'in yerine Buyük Gregoire, Kuran'ın yerine de İncil konsaydı ve kitaplık da yakılmış olsaydı, bu, belki unlü piskoposun yaşamındaki en guzel manevrası olacaktı

KAYNAK:

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur cette question, Le retablissement des sciences et des arts a-t-il contribué a epurer les moeurs?, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1955.

madde ve devinim üzerine felsefî ilkeler

denis diderot*
almancadan çeviren: oğuz özügül

Filozofların, devinim ve dinginlik karşısında maddenin kayıtsız kaldığı düşüncesini ne dereceye kadar benimsediklerini bilmiyorum. Oysa tüm cisimlerin, hatta tum cısımcıklerin birbirlerini çektiği, bu dünyada her şeyin ya **translation**[1] ya da **nisus**[2], ya da ama hem **tranlation** hem de **nisus** durumunda olduğu ortadadır.

Belki bu felsefî varsayım, noktaların herhangi bir genleşme göstermediğini, çizgilerin derinlik ve genişliğe, yüzeylerin de derinliğe sahip olmadıklarını varsayan matematıkçilerin görüşlerine benzemektedir; ya da bu filozoflar, bir maddenin başka bir madde karşısındaki goreli dinginliğinden söz etmektedirler. Fırtına tarafından sağa sola savrulan bir gemide her şey görelı bir dinginlik içindedir. Ancak hiçbir şey, hatta geminin bileşim oluşturma yetisine sahip molekülleri bile, mutlak bir dinginlik içinde değildir.

Onlar herhangi bir cısimdekı dınginlik yönsemesini, tıpkı devinim yönsemesı gıbı, kavramıyorlarsa, bunun nedeni maddeyı homejen olarak ele almalarındadır. Yani: Madde için büyük onem taşıyan özellikleri hesaba katmıyorlar; kendi felsefî spekulasyonlarının neredeyse bolunmez bir anında maddeyı değişmez sayarak bileşimlerden birinin başka bir bileşim karşısındakı görelı dınginlığından sonuçlar çıkarıyorlar; devinim ve dınginlık karşısında cismın kayıtsızlığına ılişkin bu sonuçları çıkarırlarken, mermer blokun yine de dağılma sürecine doğru yaklaştığını unutuyorlar; düşüncelerinde hem tüm cısimlere "can veren" genel devinimi hem de onları yok eden karşılıklı etkileşimlerini iptal ediyorlar. Oysa, aslında aldatıcı bir gorunüş olan bu kayıtsızlık, anlık bir kayıtsızlıktır ve devinim

* Diderot (1713-1784) "Felsefi İlkeler"i 1770 yılında kaleme almış, ancak eser ölümünden sonra yayımlanmıştır.

yasalarını hükümsüz kılmamaktadır.

"Kımı filozofların kanısına göre madde kendiliğinden etkisiz ve güçsüzdür." Bu korkunç bir yanılgıdır ve fizikle kımyaya tamamen ters düşmektedir. Madde kendiliğinden, yanı önemli ozellıklerinin doğası gereği —ister moleküller yığını ister katı cisim olarak ele alınsın— etkilidir ve büyük bir güce sahiptir.

Bu filozoflar, "devinimi tasarlamak için varolan maddenın dışında onu etkileyen bir güç duşünmek zorundasınız" diye ekliyorlar. Oysa hıç de öyle değil. Doğasına uygun bir ozellikle donanmış molekül kendiliğinden aktif bir guce sahıptır. Bu güç molekül üzerınde de etkisını gosterir. Butün bu yanlış sonuçlar homojen maddeye ılişkın yanlış varsayımdan kaynaklanmaktadır. Dıngınlık durumundakı madde konusunda bu denlı sağlam bir tasarım oluşturmalarına karşın, acaba ateşı dınginlik durumunda tasarlayabilecekler mıdır? Doğada her şey, "ateş" dıye adlandırdıkları bu moleküller yığını gibi, ozel bir etkide bulunmaktadır. "Ateş" adını verdikleri bu yığında her molekül kendine ozgü bir niteliğe ve kendine özgü bir etkiye sahiptir.

Dinginlik ve devinim arasındakı gerçek fark ışte buradan ıleri gelmektedır. Yanı Mutlak dıngınlık, doğada mevcut olmayan soyut bır kavramdır ve devinim ise, tıpkı uzunluk, genişlik ve derinlik gibi, reel bır özellıktir. Onların ne düşündukleri beni neden ılgilendırsin? Maddeyi homojen ya da heterojen sayıp saymamaları benım ıçin bır önem taşır mı? Maddenın özelliklerını hesaba katmayıp sadece varoluşlarını gozlemlemeleri ve bu nedenle onu dınginlik ıçinde gormeleri beni ilgilendirir mi? Butun bunların sonucunda maddeyı devındıren bır neden aramaları ilgımı nıçin çeksin? İsterlerse bütun bunları matematik ve metafizikle yapabılırler, ama ben, fizikçi ve kımyacı olan ben, yanı maddeyi kafamda değil, doğada kavrayan ben onları birbırlerınden farklı, ozellikler ve etkılerle donanmış, her yerde, hem uzayda hem de laboratuvardakı etkinlikleri içında varolan maddeler olarak bulurum.

Ağırlık "dıngınlık yonsemesi" değil, mahallında bır devinım yonsemesıdır.

Ayrıca, "madde devınıme geçırılecekse, o zaman bir etkıye, bır güce gerek vardır", denmektedır Evet, ya molekulün dışında ya da molekülun ıçinde bulunan boyle bır guce gerek vardır; bu gücün nitelığı de ateş, su, guherçile, alkalı ya da kükurt elemanları olarak ortaya çıkar. Nasıl olursa olsun bu nıtelıkten dışa donuk ve oteki molekullere donuk moleküler bir etki, yani bır guç doğar.

Molekulu etkileyen güç tukenir, molekülun iç gücu ıse tükenmez, değişmez ve ebedıdır. Bu ıkı güç iki çeşıt **nisus** yaratabılir: Bırıncisi tukenen bır **nisus**; ıkıncisi ıse bıtmeyen bır **nisus**. Bu durumda, maddenın devınıme karşı reel bir dırenç gosterdığini iddia etmek saçmadır.

Gücun nıtelığı doğada sabittır; ama **nisus**'un toplamı ıle **translation**'un toplamı değişkendir. **Nisus**'un toplamı ne denlı buyuk olursa, **translation**'un toplamı o denlı kuçuk olur. Bunun tersı de geçerlıdır; yani **translation**'un toplamı buyudükçe **nisus**'un toplamı kuçulur. Bır kent yandığı zaman **translation**'un toplamı ansızın şaşılacak boyutlara varır.

Tek bır atom dunyayı devındırır; hıçbir şey bu kadar doğru değildir. Ancak atomun dunya tarafından devındirildığı de doğrudur. Atom kendıne ozgü bır guce sahip olduğundan, etkısız kalması mümkun değıldir.

Bır fizikçının asla "madde olarak madde" diye bır ıfade kullanmaması gerekır, çünku o zaman fizik değil, hıçbır sonuca vardırmayan soyutlamalar sözkonusu olur.

Kutleyle etkı birbırine karıştırılmamalıdır. Büyuk bir kütlenın etkisi küçuk

olabilir. Ama küçük bir kütle büyük bir etkide bulunabilir. Bir hava molekülü çelik bir bloku parçalar. Dort küçük barut tozu bir kaya parçasını parçalamaya yeter.

Evet, hıç kuşku yok: Homojen bir bileşim, aynı homojen maddeden oluşmuş başka bır bileşimle karşılaştırılırsa, bu iki bileşimin etkisinden ve tepkisinden soz edılırse o zaman bunların göreli enerjileri kütleyle doğrudan bir ilişki içinde bulunmaktadır. Ancak heterojen bileşımler ve heterojen moleküller sözkonusu olduğu zaman, artık aynı yasalar geçerli değildir. Maddeyı oluşturan elementer moleküllerın özgül iç güçlerindeki çeşitlilik kadar farklı yasalar mevcuttur.

"Madde yatay devinıme karşı koyar." Bunun anlamı nedır? Üzerınde yaşadığımız dünyanın tüm molekülleri için ortak olan, genel bır gücün bulunduğu bilinmektedır; bu güç molekülleri belirli düşey ya da hemen hemen düşey bır doğrultuda yeryüzüne doğru bastırmaktadır; ancak bu genel ve ortak güce karşı yüzbinlerce değişik güç etkide bulunmaktadır. Cam bır boru ısıtıldığında, içindeki altın varaklar dalgalanır. Fırtına havayı tozla doldurur; sıcaklık suyu buharlaştırır; buharlaşan su tuz taneciklerini birlikte taşır. Hava topraktaki maden blokunu etkıler, dış yüzeyini metal kirecine[3] dönüştürür ve bu cismin yokolmasına yol açar. Kütleler konusunda söyledıklerım, elbette moleküller için de geçerlidir.

Demek ki, moleküllere üç çeşit etkının "can verdiği" gözönüne alınmalıdır; bunlar, ağırlık ya da çekim etkısi, niteliği su, ateş, hava ya da kükürt elemanları olarak ortaya çıkan iç gücün etkisi ve öteki moleküller üzerındeki tepkıdir. Bu üç etki bir noktaya yaklaşabılir ya da bu noktadan uzaklaşabılir. Yaklaştıkları zaman molekül sahip olabileceği etkının en güçlü aşamasına ulaşır. Bu mümkün olan en güçlü etki hakkında bır fikir edinebilmek için, ınsanın bir dizi saçma önkoşulu bıraraya getirmesi ve molekülü tamamen metafizik bir konuma sokması gerekmektedir.

Bır cısmın, kütlesi ne kadar büyükse, devinime o kadar daha fazla karşı koyduğunu söylemek mümkün müdur? Bu, cısmin kütlesi ne kadar büyük olursa bır basınca karşı direncinin genellikle daha zayıf olacağı anlamına gelmez. Bunun karşıtına vâkıf olan bir hamal yoktur. Bu önerme, basınca karşıt bır yön açısından geçerlidır. Bu yöndeki bir cısım, kütlesi ne kadar büyükse devinime —hıç kuşkusuz— o kadar daha fazla karşı koyar. Ağırlık yönündeki cismin basıncı, gücü ya da devinim yönsemesi kütlesıyle orantılı olarak artar. Peki bütün bunlar ne anlama gelmektedir? Hiç.

Bır cısmı düşerken, bir alevi yükselırken ya da suyun her yana yayıldığını ve yükseklığı ya da yüzeyine göre bir basınçta bulunduğunu gördüğüm, oldukça az miktarda sıvıyla en sağlam kapları parçalayabildığım zaman, ya da Papın kazanında genleşen buharın en katı cisimleri bile erıtıp, çözdüğünü ve "alev makinesi"[4]nın en ağır cisimleri kaldırdığını gördüğüm zaman şaşmıyorum, ya da hiç olmazsa şimdı şaşmıyorum. Ama bakışlarımı cisimlerin genel terâkümüne (konsantrasyon) çevirıyorum; her şeyi etkı ve tepki içinde görüyorum: Her şeyın bir biçım kazandığı zaman nasıl yokolduğunu ve başka bır biçime girdığı zaman yeniden bırleştığını goruyorum; çeşıt çeşit sublimeler, çözüşmeler —yani maddenın homojenlıyle bağdaşmayan fenomenler görüyorum. Buradan maddenin heterojen olduğu, doğada sonsuz sayıda değışık elemanların bulunduğu, bu elemanların herbırinin değişik olmaları nedeniyle özel, "doğuştan", değışmez, ebedi, tahrip edılmez bir güce sahip oldukları ve maddenın içerdığı bu güçlerin madde dışında da etkılı oldukları sonucunu çıkarıyorum. Genel devinim ya da,

daha doğrusu, uzaydaki tahammür işte buradan ileri gelmektedir. Yanılgılarını ve çıkardıkları yanlış sonuçları çürüttüğüm zaman bu filozoflar ne yapacaklar? Tek ve bırıcık, belki de maddenın tum molekülleri için ortak olan güce yapışacaklar. "Belki" diyorum, çunkü doğada başka bir molekülle karıştığında ağırlığı daha az olabilecek bir molekül bulunursa hiç şaşmam. Laboratuvarda hergün atıl bır cısım başka atıl bır cisim aracılığıyla buharlaştırılmaktadır. Uzaydaki her çeşıt etkiden sadece çekim etkisini gozönüne alanlar, dinginlik ya da devinım karşısında maddenın kayıtsızlığı ya da, daha doğrusu, maddenın dınginlik yönsemesi gösterdiği sonucuna vardıkları zaman, yanından bile geçmemelerine karşın, sorunu çözdüklerini sanmaktadırlar.

Cisım az ya da çok atalet halinde görüldüğü zaman bile —ki bu bir basınç ya da ağırlık merkezine doğru bır yönseme anlamında dahi değıldır—, cismın bir güce, kendıne özgü içsel bir etkiye sahip olduğu kabul edılir. Ancak cisım, bazıları her yone, bazıları da belli bir yöne doğru etkide bulunan başka güçlere de sahiptir.

Maddı dunya dışında herhangi bir varlığın mevcudiyeti mümkün değildir. Bu tür varsayımlar öne sürulmemelıdir, çunkü bunlardan hiçbır sonuç çıkarılamaz.

Devinim ya da hız artmasının olanaksızlığından söz etmek, homojen madde varsayımına doğrudan doğruya ters düşer. Ancak bu durum, maddedekı devinimi onun heterojenlığinden türetenleri ne dereceye kadar ilgilendirir? Homojen madde varsayımı daha pek çok saçmalığa yol açar.

Maddeyi kafada tasarlandığı gibi gormekte dırenmeyip, doğadaki haliyle ele alırsak, o zaman fenomenlerın çeşitlılığı nedeniyle elementer maddelerın, güçlerin, etkileşimlerın çeşıtlılığine ve devinimin zorunluluğuna da kanı oluruz. Bütün bu garçeklerin kabul edılmesınden sonra artık, maddeyi varoloşu halında görüyor ve öncelıkle dingınlik içinde buluyorum, diyemeyiz; çünkü bunun bir soyutlama olduğu ve bundan hıçbır sonuç çıkarılamayacağı hemen farkedilecektir. Varoluş ne dıngınlığı ne devınımi içerır; ancak varoluş maddenın tek özelliği değıldir.

Maddenın devinım ve dinginlik karşısında kayıtsız kaldığını varsayan fizikçiler direnç konusunda açık seçık bir fıkre sahip değildirler. Direnç kavramından herhangi bir sonuç çıkarabılmeleri için, bu özelliğın hiçbır fark gözetmeden her yöne etki yapması ve bu etkinin her yonde eşit olması zorunluydu. O zaman bu etki içsel bir güç olacaktı; tıpkı her molekülün içsel gücü gıbi. Ama direnç, maddenın devınebileceği yönler kadar çeşıtlidır. Direnç düşey durumda, yataydakinden daha büyüktür.

Ağırlık ve atalet arasındaki fark, şudur: Ağırlık her yöne eşit oranda karşı koymaz, atalet ise her yöne eşit oranda karşı koyar.

Atalet, maddeyı dingınlik ve devınim durumunda tutmak için neden etkide bulunmasın? Hem de maddenın niceliğiyle oranlı bir dırenç kavramının temel alınmasına karşın. Katışıksız direnç kavramı aynı ölçüde hem dinginliğe hem de devinıme uygulanabılir: Madde devinım halındeyse dıngınlığe ve dınginlik halındeyse devınıme. Bu direnç olmadan, devinimden önce bır çarpmanın ve çarpmadan sonra da durgunluğun sozü edılemez; çünkü madde yoktur o zaman.

Bır ipin ucuna bağlı küre deneyinde ağırlık ifna edılmektedir. Küre ipi, ipte küreyi çekmektedır. Demek ki cismın direnci sadece ataletten kaynaklanmaktadır.

Eğer ip kureyı ağırlıktan daha güçlü bir şekilde çekseydı, kürenin yukarıya doğru gıtmesı gerekirdi. Ağırlık kureyı ıpten daha güçlü bır şekilde çekseydı o zaman da kürenin yere düşmesi gerekirdi. Vb. vb.

NOTLAR:

1. **Translation**, süren, devam eden devinim anlamına gelmektedir.
2. Nisus'u d'Holbach şöyle tanımlamaktadır: "Fizikçiler nisus'tan, bir cismin, ötekiler karşısında yerel bir değişikliğe neden olmayan güçlerinin toplamını anlamaktadırlar." (Paul Thiry d'Holbach: Doğa Sistemi)
3. Metal oksit.
4. İngiliz mekanikçisi Savery'nin **Alev Makinesi** 18. yüzyılın ilk yarısında maden ocaklarında kullanılıyordu; James Watt'ın ilk buhar makinesi 1777 yılında işletmeye açıldı

KAYNAK:

Philosophen Lesebuch, Band 2, Dietz Verlag, Berlin 1988.

değişik yüzyıllar
ve halklarla ilişkisi bakımından doğruluk

claude-adrien helvétius*
almancadan çeviren: oğuz özügül

Değişik çağlar ve ülkelerde doğruluk, kendi ulusuna yararlı edimlere alışmak olabilir sadece. Bu önerme her ne kadar kuşkuya yer bırakmıyorsa da, içerdiği gerçeği daha somut bir hale getirmek için, erdem konusunda seçik ve kesin bir fikir vermeye çalışacağım.

Bu amaçla günümüze kadar ahlâkçıları iki öbeğe ayırmış olan görüşleri açıklayacağım.

İlk öbektekiler, erdem konusunda değişik yüzyıllar ve hükümet tarzlarından bağımsız olan mutlak bir fikre sahip olduğumuzu iddia ediyorlar; bunlara göre erdem her zaman tek ve aynıdır. Ötekilerse, her ulusun erdem hakkında farklı bir fikir oluşturduğunu öne sürmektedirler.

Görüşlerine, Platonculuğun dahicesine, ama anlaşılmaz kalan düşlerini kanıt gösteren birincilere göre erdem, düzen düşüncesinden, uyum ve manevi güzellik düşüncesinden başka bir şey değildir. Ama bu güzellik tamı tamına tasarlayamadıkları bir gizdir: Bu yüzden sistemlerini, insan ruhu ve yüreği hakkında tarihin bize aktardığı bilgiler üzerine kurmamaktadırlar.

Aralarında Montaigne'nin de bulunduğu ikinciler bu görüşe, aklın vardığı sonuçlardan daha keskin silahlarla, yani olgularla saldırıyorlar: Kuzeyde erdemli olan bir davranışın güneyde ahlâkdışı olabileceğini açıklıyorlar ve buradan erdem hakkındaki düşüncenin tamamen keyfî olduğu sonucunu çıkarıyorlar.

İşte bu iki ayrı akımda yer alan filozofların görüşleri böyle. Birinciler hâlâ sözcüklerin metafiziğinin labirentinde şaşkın şaşkın dolaşıyorlar, çünkü hiç bir zaman tarihe başvurmadılar; ötekilerse tarihin bize sunduğu olguları yeterince

Helvétius'un (1715-1771) bu eseri ilk kez 1758 yılında Paris'te yayımlanmıştır.

ayrıntılı bir şekilde incelemediler ve bu yüzden insan davranışlarındaki iyi ya da kotü nitelikler için sadece keyfiliğin belirleyici olduğunu sandılar. Bu iki felsefî akım da aynı ölçude yanıldı; ama dünya tarihini dıkkatli bir gözle incelemiş olsalardı, her ıkısı de yanılgıya düşmekten kurtulacaktı. O zaman, geçip giden yüzyılların kaçınılmaz olarak fizıksel ve ahlâksal dünyada ülkelerın çehresini değiştiren devrımlere yol açmak zorunda olduğunu, büyük dönüşümler sırasında bir halkın çıkarlarının her zaman büyük değişıklıklere uğradığını anlayacaklardı. Bu nedenle önce halka yarar sağlayan, ama sonra zarar veren aynı davranışlar bir defasında erdemli, diğerınde ahlâkdışı diye tanımlanabilirler.

Eğer filozoflar bu gözlemlere dayanarak erdem hakkında salt soyut, pratikten bağımsız bır fikır oluşturmayı deneseydiler, o zaman erdem sözcüğünün ardında sadece genel bır mutluluk özleminin yattığını göreceklerdi: Sonuç olarak kamunun mutluluğu erdemin ereğidir ve erdemin gerektirdiği davranışlar da, bu ereğe ulaşmak ıçın kullanılan araçlardır. Bu durumda erdem düşüncesi hiç de keyfî değildir; çünkü değişik çağlar ve ulkelerde tüm insanlar, en azından aynı toplulukta yaşayanlar, erdem hakkında aynı fikre sahip olmak zorundaydılar. Kısacası: Halklar, amaca ulaşmak için kullanılan değişık araçları erdem sandıkları için, onu değişik biçimlerde tasarlıyorlar.

Kanıma göre bu tanımlama, erdem hakkında, deneyimle uyum sağlayan seçik ve yalın bir fikir vermektır; öyle ki, bu uyumu da sadece doğru bir görüş onaylayabilir.

Yeryüzünden göğün sonsuzluğuna yükselen Venüs-Urania piramidi, olguların ve deneyimin sarsılmaz temeli uzerine kurulmadığı zaman yıkılan her sistemin simgesi haline gelmiştir. Ben de görüşüme, olguları, yani farklı yasalarla görenek-lerin bugüne kadar açıklanamayan saçmalığını kanıt gösteriyorum.

Halkların hâlâ cahil, safdil oldukları sanılsa bile, şu kesindir: Çıkarları konusunda aydınlanmışlardır ve yerleşip, genelleşen bazı gülünç töreleri de nedensiz yere benimsememişlerdir. Demek ki bu törelerin garipliği, halkların çıkarlarının farklılığıyla ilintılidır. Eğer halklar erdem sözcüğünden sadece genel bır mutluluk özlemını anlamışlarsa, bunun sonucu olarak anavatan için yararlı eylem ve davranışları doğruluk diye tanımlamışlarsa ve yarar düşüncesi her zaman erdem duşüncesine gizlı bır şekilde bağlı kalmışsa, o zaman en gülünç, hatta en acımasız töreler bile, kamu mutluluğunun temeli olarak hep gerçek ya da görünüşte yarar düşüncesinden doğmuştur.

Örneğin Isparta'da hırsızlığa gözyumulurdu; hırsızlık yapan kişi, eğer yakalanırsa, sırf beceriksizlığı yüzünden cezalandırılırdı.[1] Bundan daha garip bir töre düşünülebılir mı? Lykurg'un yasaları anımsanır ve bu ülkede altınla gümüşe hiç değer verilmedığı, yasaların sadece ağır ve paslı demır sikkelere ızin verdığı düşünülürse, o zaman neden yalnızca sebze ile kümes hayvanlarının çalındığı anlaşılır. Bu tür hırsızlıklar her zaman büyük bir beceriyle gerçekleştirildiği ve inatla inkâr edıldiği için[2], Lakedaimon'ların daha cesur ve uyanık olmalarını sağlıyordu: Bu yüzden hırsızlığa izın veren yasa, bu halk için çok yararlı olabiliyordu; çünkü hem Helotların ıhanetınden hem de Perslerin egemenlik tutkusundan korkuyorlar, korunmak için bunların karşısına sadece bu iki erdemi çıkarabiliyorlardı. Demek ki, zengin halklar için zararlı olan hırsızlık, Isparta'ya yarar sağlıyordu ve itibar görüyordu.

Kış bitımine yakın yıyecek maddelerinin azalması barbar halkları kulubelerını terketmeye zorladığı ve açlık, yeni besinler tedarik etmek üzere ava çıkmalarını gerektirdiği zaman, bu barbar halklardan bırkaçı bir araya gelıyor ve aralarında-

ki yaşlıları ağaca çıkmaya ıkna ediyorlardı, sonra ağacı hızla sallıyorlardı. Yaşlılardan çoğu ağaçtan düşüyor ve hemen öluyordu. İlk bakışta bu töre çok acımasız ve iğrenç görünmektedır. Ancak törenın kaynağına gidıldığinde, şaşkınlıkla şu durum saptanacaktır: Barbar halklar yaşlıların ağaçtan düşmesini, artık avın meşakkatine katlanamayacak halde olmalarının bır kanıtı saymaktadırlar. Yoksa onları açlıktan ölmek üzere kulübelerınde mi bıraksaydılar ya da ormanda vahşi hayvanlara yem mı yapsaydılar? Onları çabucak öldürerek böylelikle katlanılmaz acılardan, korkunç ve uzun süren bir ölumden korunmuş oluyorlardı. İşte bu acımasız ve ığrenç töre buradan ileri gelmektedır. Av ve yıyecek maddelerıne duyulan gereksınim nedeniyle yılın altı ayını ormanlarda geçıren göçebe bir halk bu tür bir barbarlığı gerekli bulmaktadır. Ve kimi ülkelerde, bizim nefretle karşıladığımız, babanın oğlu tarafından öldurülmesi de aynı insancıllık ilkesinde kaynaklanmaktadır.[3]

Barbar halkları bir yana bırakıp bakışımızı Çin gibi uygar bır ülkeye çevirirsek, şu soru çıkıyor ortaya: Çocuklarının hayatta kalması ya da ölmesi konusunda karar verme hakkı babalara niçın tanınmıştır? Ülkedekı ekılı araziler, ne denli geniş olursa olsun, bu buyük nüfusun gereksinimlerını zaman zaman karşılayamamaktadır. Nüfusun fazlalığıyla toprağın verimsizlığı arasındaki bu büyük oransızlığın zorunlu olarak ülke ve belki de tüm dünya için vahim sonuçlar doğuracak savaşlara yol açacağı düşünülürse, niyeti insancıl, ama seçtiği yol barbarca olan Çın halkının, savaştaki sayısız cinayetlerı ve anlamsız acıları onlemek, dünya barışını korumak üzere, henüz açıklanamamış bir insancıllık duygusundan kalkarak böylesı bır merhametsizliği zorunlu bulması anlaşılacaktır.[4]

Afrika halklarından bazılarının bugun dahi, kadınlar yerine hayvanlarla ilişkide bulunan munzeviler ıçin besledikleri gülünç saygının nedenini, aşırı nüfus artışını önleme isteğinde arayabiliriz.

Irz ehli güzelliği fuhuştan korumak da aynı şekilde kamu çıkarı gerekçesine dayandırılıyordu, bu durum bir zamanlar İsviçre'de, her rahibe bir metres tutması için sadece ızın vermeyıp, üstelik emreden bir yasanın çıkarılmasına neden olmuştu.[5]

Kadınların, eşlerinin baskısından zehir içerek kurtuldukları Bengal sahillerinde aynı gerekçe yasa koyucuların, kötülüğün kendisi kadar iğrenç olan bir çareye başvurmalarına neden oldu. Bu çare, kadınları eşlerinin mezarı başında yakılmaya zorlayarak erkeklere güvence sağladı.[6]

Gösterdığım argümanlarla uyum içinde sıraladığım bütün bu olgular, en acımasız ve budalaca törelerin bile her zaman kamunun gerçek ya da en azından görünürdeki yararlarından kaynaklandığını kanıtlamaktadır.

Ancak bu törelerin, bu nedenle daha az acımasız ya da gulünç olmadığı soylenebilir. Evet, bu törelerin uygulanış nedenlerini tanımıyoruz; eskilikleri ya da boşınançlar nedeniyle meşrulaşan bu toreler, uygulanış nedenleri ortadan kalktığı halde, hükümetlerın zayıflığı ya da ihmalkârlığı yuzünden daha uzun süre yürürlükte kalmıştır.

Eğer Fransa —deyim yerındeyse— balta gırmemiş büyük bir orman olsaydı: Eskiden tarikatlere devredilen arazıler gıbi, bu tür armağanlara hâlâ izın vermek zorunda olunsaydı, ancak böyle bir iznin uzatılması devlet için hem saçma hem de zararlı olacağından, bu tür bir davranış akla uygun ve yararlı olabilir miydi? Bize geçici yararlar sağlayan her töre, sarayın ınşaası bittıkten sonra sökülmesi gereken iskelelere benzer.

İnka krallığının kurucusu için, Peru halkına, kendisinin güneş tanrısının oğlu olduğunu ilan etmekten ve babasının dikte ettirdiği yasaları getirdiğine inandırmaktan daha akıllıca bir şey sözkonusu değildi. Bu yalan barbarların yasalara karşı daha saygılı olmalarını sağlamıştır; bu yalan kurulmakta olan bir devlet için o denli yararlıydı ki, bunun bir erdem sayılması gerekli olmuştur. Ancak yasa koyucu, yasaların işlerliği için gerekli temeli yarattıktan ve kurduğu hükümet biçimiyle yasalara uyulmasını sağladıktan sonra, günün birinde, halkının çıkar ve törelerinde hangi dönüşümlerin ortaya çıkabileceğini ve bunun sonucunda yasalarında hangi değişiklikleri yapması gerekeceğini görmek zorunda kalacaktır. O zaman halkına ya kendisi ya da halefi aracılığıyla, kendilerini mutlu kılmak için başvurduğu yalanın neden yararlı ve kaçınılmaz olduğunu açıklayacaktır; bu itirafıyla, kendisini kutsal ve dokunulmaz yapan, her çeşit reformu dışlayan yasalarının tanrısal niteliğini kaldıracaktır; ancak bu tanrısal nitelik, eğer ülke Avrupalıların istilası sonucu kurulduğu gibi aynı hızla yıkılmamışsa, belki de devlet için bu yasaları zararlı hale getirecekti.

Devletlerin çıkarı, tıpkı insani şeyler gibi, birçok dönüşüme temel olma görevini yerine getirmektedir. Aynı yasalar ve töreler aynı halka önce yarar, ama daha sonra zarar getirir. Buradan bu yasaların başlangıçta benimsenmesi, daha sonra bir yana bırakılması ve aynı davranışların bir defasında "erdemli", başka bir defasındaysa "ahlâkdışı" diye tanımlanması gerektiği sonucunu çıkarıyorum. Erdemli, ama aynı zamanda devlet için zararlı olan davranışların bulunabileceğini kabul etmeden ve böylelikle yasalara ve topluma halel getirmeden bu ilkeye itiraz edilemez.

Bütün bu söylenenlerden genel bir sonuç çıkarırsak: Erdem sadece insanların mutluluğunu istemektir; bu yüzden doğruluktur; ben bunu, eyleme dönüştürülen erdem olarak görüyorum ve değişik halklarda, hükümetlerde kendi ulusuna yarar sağlayan davranışlara alışmaktan başka bir şey değildir.[7]

Bu sonuç ne denli önemli olursa olsun, iki değişik erdem türü tanımayan ve birbirine karıştırmayan bir ulus yoktur: Birincisini "sözde erdem", ikincisini de "gerçek erdem" diye tanımlamak istiyorum. Bu farklı erdem türlerinin niteliğini incelemek, sanırım bu konuda eksik bir şey kalmadığı zaman gerekecektir.

NOTLAR:

1. Kongo krallığında da hırsızlığa aynı gözle bakılıyordu. Ancak hırsızlık, çalınan eşyanın sahibinin haberi olmadan yapılamazdı: Her şey zora başvurarak çalınmalıydı. Söylendiğine göre bu töre halkın cesaretini körükluyordu Buna karşılık İskitlerde hırsızlık en büyük suçtu; yaşam tarzları bu suçun ağır bir şekilde cezalandırılmasını gerektiriyordu. İskitlerde hayvan sürüleri otlaklarda başıboş dolaşmaktaydı Eğer böyle bir suça gözyumulsaydı, bunları çalmak ne kadar kolay olacaktı ve nasıl bir düzensizlik ortaya çıkacaktı! Bu yüzden, Aristoteles'ın belirttiği gibi, hayvan sürülerini korumak üzere bir yasa yürürlüğe konmuştur
2. Genç Lakedaimonlunun öyküsünü herkes bilir: Bu genç çaldığı tilki yavrusunu giysilerinin altına saklamış, yakalandığı zaman suçunu itiraf etmek istememiş ve tilkinin etlerini parçalamasına gıkını bile çıkarmadan katlanmıştır.
3. Afrika'daki Cidde krallığında hastalara yardımcı olunmaz, kendi hallerine bırakılır. Sağlıklarına yeniden kavuşanlar kendilerini insafsızca terkedenlerle yeniden dostça birarada yaşarlar.
   Kongo sakinleri iyileşemeyeceklerine inandıkları için, hastaları öldürürler. Bunu da, onların can çekişmelerini önlemek için yaptıklarını iddia ederler.
   Formoza adasında ağır hastaları, acı çekmesinler diye, boynuna ip geçirerek boğarlar.

4. Katolik ülkelerde kız çocuklarını baştan atmak için rahibe olmaya zorlarlar, bunlardan bazıları çok mutsuz olur ve umutsuzluğa kapılır. Bu töremiz belki de bu bakımdan Çinlilerinkinden daha barbarcasınadır.
5. Zwinglı İsviçre kantonlarına yazdığı bir mektupta atalarından kalma bir kararnameye dikkat çeker, kararname her rahibe, en yakınının terbiyesini bozmamak için, bir metres tutmasını ısrarla tavsiye etmektedir. Fra Paolo "Istoria del cancilio di Trento" 1. kitap. Toledo ruhanıler meclisinin 17. maddesinde şunlar yer almaktadır: "İster eş ister metres olarak tek bir kadınla yetinenlerin, son yemekten dışlanmaması gerekir." Görünüşe göre kilise o zamanlar, evli kadınları her çeşit hakaretten korumak için, metres tutulmasına göz yumuyordu
6. Mesurado'da kadınlar kocalarıyla birlikte yakılmaktadır. Ölüm karşısında duydukları saygı nedeniyle yakılmalarını kendileri istiyor, ama aynı zamanda ölümden kaçmak için akla gelen her şeyi yapıyorlar.
7. Sanırım burada, başka hedefleri ve görevleri olan, daha yüce amaçlar uğruna çaba sarfeden **dinsel doğruluk**'tan değil de, sadece **siyasî doğruluk**'tan söz ettiğimi belirtmeme gerek yok.

KAYNAK:

Philosophen Lesebuch, Band 2, Dietz Verlag, Berlin 1988.

Tarih Felsefesi

18. yüzyıldaki fransız ve amerikan devrimleri

aleksander fursenko*
fransızcadan çeviren: g. doğan görsev

ABD'nin bağımsızlığının 200. yıldönümu, 18. yüzyıldaki Amerikan devrimini konu edinen yapıtların daha önce eşine rastlanmadık bir sayıda yayımlanışına tanık oldu. Bu yapıtlarda Amerikan Devriminin, ABD tarihinde ve dünya tarihinde oynamış olduğu role önemli bir yer verilmiştir. Amerikan Devrimi diğer devrimlerle, özellikle, zaman bakımından ona en yakın olan Fransız Devrimiyle karşılaştırılmıştır. Böyle bir yaklaşım bir çok bakımdan ilginç görünüyor, çünkü daha başka bir çok noktaların yanısıra, günümüzdeki Amerikan tarih yazarlığında belirgin eğilimler konusunda bir yargıya varmaya da olanak sağlıyor.

Günümüzdeki bu eğilimleri tam hakkıyla değerlendirebilmek için, Marksçı olmayan Amerikalı tarihçilerin Amerikan Devriminin kökenine ilişkin anlayışlarının geçirdiği gelişimi göz önüne almak gerekir. Kuzey Amerika olaylarını, dünyanın diğer kesimlerinden ayırarak inceleyen "Milliyetçiler"den (G. Bancroft, J. Fiske) sonra Amerikan Devrimini Britanya İmparatorluğundaki gelişmelerin bir sonucu olarak sunan "İmparatorlukçu" okul (H. Osgood, G. Beer, Ch. Andrews, L. Gipson) ortaya çıkmıştır. Onların ardılı olan "İlericiler" (Ch. Beard, A. Schlesinger, J. Jameson) ise, Amerikan Devriminin toplumsal-ekonomik irdelenmesini derinleştirmişler ve bu devrimin Fransız Devrimiyle benzerliği sorununu ortaya atmışlardır; bu, sorunun incelenmesinde ileri yönde bir adım olmuştur. Ne var ki "İlericiler"ın yerini "Yeni Whig'ler" tutucu okulu

* Tarih bilimleri doktoru; SSCB Bilimler Akademisi'ne bağlı Tarih Enstitüsü'nün Leningrad şubesinde araştırma şefi. Şu monografilerin yazarı: Çin'i Paylaşım Savaşımı ve "Açık Kapılar" Amerikan Doktrini 1895-1900; 18. Yuzyılda Amerikan Burjuva Devrimi, Petrol Tröstleri ve Dünya Politikası 1880-1918; Rockefeller Hanedanı; ABD tarihini ele alan pek çok makale.

(R. Brown, D. Boorstın, L. Hartz, C. Rossiter ve diğerleri) almış ve bunlar, —müstesna bir karakter taşıdığını söyledikleri Amerikan Devrimini Eski Dünya'nın tarihsel olaylarıyla aynı düzeye koymakla ve Amerikan Devrimine aynı standartları uygulamakla eleştirdikleri— öncellerinin kavramlarını köklü bir şekilde gözden geçirmeye girişmişlerdir.

"Yeni Wigh'ler"in oluşturduğu yapılar gelişim geçirmiş olmakla birlikte, bu okul günümüze kadar egemen konumda kalmıştır. Amerikan Devrimi konusunda tanınmış bir uzman olan B. Baylin'ın yapıtı bunun bir örneğini oluşturuyor. Her ne kadar kendisi "Yeni Wıgh'ler"in çizgisinde olmayı reddetse de, fiilen, onların kavramlarını hem de en yetkinleştirilmiş biçimler altında temsil etmektedir. Öte yandan "Yeni Wıgh'ler"ın kavramlarının geçirdiği gelişimi etkilemiş olan karşıt eğilimlerin, "Yeni İlericiler"ın (M Jensen, J. Maın, R. Hoffman), "Yeni Gerçekçiler"in (G. Nash, M. Zukerman, J. Henretta, A. Kulikoff) ve özellikle "Yeni Sol"un (D. Lemısh, S. Lind) gelişimini de anmak gerekir. "Yeni Wıgh'ler" ayrıca politik karakterli etkenlerin etkisine de maruz kalmışlardır.

* * *

Amerikan ve Fransız devrimlerine ilişkin karşılaştırmalı karakter araştırması, olaylar sırasında yazılmış ilk denemelerden tutun, ta günumuzdekı tarihsel-sosyolojik incelemelere kadar, her zaman politik etkilerden etkılenegelmiştir. İki devrimın az-çok eksiksız bir karşılaştırmalı bır irdelemesini ilk yapmış olan F. Gentz'dır; "Fransız ve Amerıkan Devrimleri'nin Karşılaştırılması" adlı denemesini, kendisinın Berlin'de 1800 ilkbaharında bastırdığı **"Historisches Journal"** da yayımlamıştır. Bu deneme, ABD Cumhurbaşkanı J. Adams'ın oğlu, ABD'nin önce Prusya daha sonra, Rusya büyukelçisi olan ve ılerde ABD Cumhurbaşkanı olacak olan J.Q. Adams tarafından, Philadelphıa'da yayımlanmak üzere İngilizceye çevrilmiştir Yazar ve çevirmen besbellı kı Kuzey Amerika kamuoyuna seslenıyorlardı. Tercihlerini daha ılımlı daha az yıkıcı olan Amerikan Devrimine yöneltiyorlar, Fransız Devrimini ışe radıkalızmden otürü kıyasıya eleştiriyorlardı.

Gerici bir derginin yayıncısı Avusturya başbakanı Metternich'ın sekreteri olan F. Gentz omrü boyunca, Fransız Devriminin fikırlerine karşı kavga verdi. Politik görüşleriyle tutucu meşruiyetçilik yanlısı bir kimseydi. ABD'de kurulan cumhuriyetçi rejim onun ideali olmaktan uzaktı. J.Q. Adams'a ve babasına gelince, Fransız Devrımine sempati duymayacak kadar tutucular safında bulunuyorlardı. Boylece Gentz ile Adam'ın yayınının tamamen belli bır politik yükü vardı.

Bu kitap ABD'de bırbuçuk yuzyıl sonra yenıden basıldı.[1] 1955'te Roma'da toplanan Tarih Bılımlerı Uluslararası 10. Kongresine, rastlantısal ya da kasıtlı bir çakışmayla, Gentz'in yapıtını ayırdığı konuya ılişkın bir rapor sunuldu. Bu raporda Amerıkalı tarihçi R. Palmer ve Fransız tarıhçisi J Godechot, 18. yüzyıldaki "demokratık devrim"ler arasındakı bağlantıyı irdelıyorlardı.[2] Yirmi yıl sonra, 1975'te San Fransisco'da toplanan Tarıh Bılımlerı Uluslararası 14. Kongresinde, bu konuyu "ınsan hakları" sorunuyla bağlayarak[3] tekrar bu konuya döndüler.

Amerikan ve Fransız devrımleri arasında bağlantı kurarak ve bu devrimleri birbırıyle karşılaştırarak Palmer ve Godechot, dünya çapındaki tarihsel sürecin bırer bileşeni olarak burjuva devrimlerinin yorumlanışında önemlı bir adım atmışlardır. Boyle bir görus Marksçı yaklaşıma ters düşmez görünüyor. Ama

Palmer ve Godechot 18. yuzyıldaki "demokratik devrim"leri 20. yüzyıldakı "sosyalıst devrim"lerle karşı karşıya getırmeye ve sosyo-ekonomik kuruluşların bırbirının yerini alması fikrini reddetmeye çalışarak yıne de Marksizme saldırmışlardır. Boylece, 18. yüzyıldaki burjuva devrimlerinin dünya tarihının bileşenleri olarak yorumlanmasıyla, ileri bir adım atmış olan Palmer ve Godechot, dığer noktalarda burjuva tarihçilerinin geleneksel görüşlerıne bağlı kalmışlardır.

***

Amerıkan ve Fransız devrimlerinin tarihteki yerını gosterebilmek ıçin, önce onların tarihlerinin somut yanlarını incelemek gerekir. Sorun'u bır makale çerçevesinde tümüyle sergileme iddiasında olmadan, iki devrımın karşılaştırmalı tarihinin bır kaç güncel sorununa değinmekle yetineceğız.

Bır kez şu var ki, Amerikan ve Fransız devrimleri ekonomik, toplumsal ve dığer bakımlardan aynı tarıhsel koşullarla karşılaşmamışlardır. Bir yanda buyük tarıhsel geleneklere ve yüzlerce yıllık eski bir kultüre sahıp Fransa, öbür yanda ise kısa bir süre önce yerleşılmış, kendı geleneklerini oluşturacak zamanı bulamamış ve kendı kultürünü yaratmaya daha yenı başlamış genç Amerıka, ya da daha çok Kuzey Amerika'daki Büyük Britanya kolonileri vardır. Topraklarının genişlıği hemen hemen Fransa'ya eşit olan bu kolonilerin nüfusu Fransa'nın onda bırı kadardır.

Godechot Fransa'da olduğu gibi Amerika'da da demografik baskının, devrimin en önemli koşullarından bırı olduğu iddiasındadır. Gerçekten Atlantik-ötesinde nüfusun artış hızı, herhangi bir Avrupa ülkesının hayli üstundeydı. Yüz yılda nüfus burkaç kat artarak devrimin başlarında iki buçuk milyona ulaşmıştı. Yenı gelen göçmen dalgaları ve yüksek doğum oranı sayesinde nüfus her kuşakta bir katına çıkıyordu. Aılelerin 5 ile 7 kadar çocukları oluyor, bir ınsandan türeyen kimselerin sayısı 50'yi, hatta 100'ü buluyordu.

Evet Amerika'nın nüfusu hızla artıyordu, ama "demografik baskı"ya yol açmıyordu bu artış. Fransa'dan farklı olarak Amerıka, —Büyük Britanya'nın Boston'a karşı gırıştiği misillemelerden ıleri gelen kısa süreli durgunluk bir yana bırakılacak olursa— işsizlik tanımıyordu. Belgelı incelemesinde R.B.Morris, Amerika'nın ılk ıkı yüzyıllık yaşamı boyunca sürekli olarak, ülkede kol gücü eksikliği çekildiğini göstermiştir.[4]

Koloniler beslenme sorunuyla da karşılaşmamışlardır. Amerikan işçilerının ücretlerı, Büyuk Brıtanya'da ödenenlere oranla yüzde 30 ile 100 daha yüksektı. Kolonilerde ortalama yaşam süresı de Avrupa'nın epeyce üstündeydi.

Godechot, Fransa'da olduğu gibi, Amerika'da da fiyat artışlarının devrimi öncelediğine parmak basıyor. Yedı Yıl Savaşı yüzunden kolonilerde vergı yükü artışına ve bal halinde şeker, kağıt, cam, kurşun ve çay gibi malların fiyat yükselişine değiniyor. Bu gözlem de kuşku götürüyor. Bırıncisi, kolonılerdeki hoşnutsuzluğa, yeni vergilerin ağırlığından çok, bu vergilerin uygulamaya konulması yol açmıştır. Kolonılerde bu vergıler ortalama olarak, metropollerden 26 kez daha düşüktü. İkincisi, yukarıda sayılan mallar ne kadar önemlı de olsalar, bırinci derecede ihtiyaç maddeleri değıldi. Kısacası, Amerika'daki kolonilerde ekonomık durum görece iyiydı ve Fransa'nın devrim oncesinde yaşadığı bunalımla hiçbir ortak yan taşımıyordu.

İki devrimin kökeninin diğer bir onemli yanı, bu iki devrımin toplumsal

köklerinde ve itici güçlerinde yatmaktadır. Toplumsal güçleri birbirleriyle karşılaştırırken Palmer, baş rolü, Fransa'da kentlerdeki orta sınıfın, Amerika'da ise çiftçilerin oynamış olduğunu öne sürüyor. Hiç kuşku yok ki Fransız Devriminde kentli yığınların rolü, Amerika'dan çok daha önemliydi. Fransa nüfusunun yüzde 10'u kentlerde yaşıyordu; Marsilya, Bordeaux, Lyon, Nantes gibi kentlerin herbirinin nüfusu 60 bini aşkındı. Devrimci hareketin merkezi olan 600 bin nüfuslu Paris'in oynadığı rol herkesçe bilinir. Oysa Amerika'da nüfusun yalnızca yüzde 3'ü kentlerde yaşıyordu; Philadelphia ve Boston'un nüfusları ise sırasıyla topu topu 28 ve 16 bindi. Fransız Devriminde kentli yığınların oynadığı rolü kabul ederken, köylülerin katılımını gözardı etmemek gerekir. Köylü ayaklanmaları olmadan, kırsal kesimde dönüşümler olmadan burjuva devrimi Fransa'da zafere erişemezdi.

Öte yandan Fransız Devrimini aristokrasinin güçlü bir direnişi öncelemişti; Fransız aristokrasisi, hükümetin tasarladığı reformlara ve hükümetin ona vergiler dayatma ve onu "üçüncü zümre"yle bir tutma girişimlerine güçlü bir dirençle karşı çıkıyordu. Fransız tarihçiçi G. Lefebvre'ın "aristokratik devrim"[5] adını verdiği aşamada, aristokrasi "üçüncü zümre"yle ortak bir cephe oluşturuyor, ayrıcalıklarını böylelikle koruyacağını umuyordu Oysa daha sonra onun bu ayrıcalıklarını kaldıranlar, işte yine o "üçüncü zümre"nin temsilcileri oldu ve Fransız aristokrasisi, darbelerinden kendini korumaya uğraştığı krallık iktidarının yazgısını paylaştı ve onun düşmesiyle birlikte elindekini avucundakini de yitirdi. Bu Fransız Devriminin en önemli sonuçlarından biri olmuştur.

Kuzey Amerika'da ise durum bambaşkaydı. Ülke, feodalizmi pratik olarak tanımamıştı. Engels şuna dikkat çekiyordu: Amerika'nın tarihi Ortaçağdan kalma hiçbir molozun yolu tıkamadığı, 17. yüzyılda biçimlenmiş modern burjuva toplumunun öğelerinin varolduğu bir zeminde başlamıştı.[6] Nitekim feodal ilişkileri Amerika'da filizlendirme yeltenişlerine karşın, feodal kurumların orada gerçek hiçbir önemi yoktu. Fransa'da katmanların ayırım çizgilerinin, toplumsal ve sınıfsal çelişkilerin keskinliğinin belirgin bir klasik karakter taşımasından farklı olarak, Kuzey Amerika'da nufusun toplumsal bileşiminin çeşitlilik göstermesinden, sınıfların ve toplumsal grupların "esneklik"inden ötürü, toplumsal ve sınıfsal sürtüşmeler örtülenmiş durumdaydı. Üstelik Amerikan Devrimi sömürgeciliğe karşı bir devrimdi. Böylece, Atlantik-ötesinde güçlerin bölünumü yalnızca toplumsal sınıf ve gruplar arasında değil, aynı zamanda bunların herbiri içinde de oluyordu; ki bu, daha sonraki somürgecilik karşıtı devrimlerin de belirgin özellığı olmuştur.

Avrupa ülkelerindeki ve Amerika'daki tarihsel gelişme koşulları arasındaki farklılık yine de, devrimci hareketin ön-koşulları arasında benzeşimleri dışlamıyordu. G. Nash "*Class and Society in Early America* (Amerika'nın İlk Döneminde Sınıf ve Toplum)" adlı kitabında kolonilerin gelişme sorunlarından söz ederken, onları bir buzdağıyla karşılaştırır.[7] Onun yalnızca su yüzünde kalan kesimini değil, su içinde kalan ana kesimini de incelemenin gerekli olduğunu vurgular.

Bu goruş tarzına katılmakla birlikte, Amerikan Devriminin incelenmesine örneklik eden Amerikalı tarihçilerin yapıtlarının, bu gerekliliği yerine getirmek şöyle dursun, bunu tamamen gözardı etmelerinden ancak üzüntü duyabiliriz. Tüm bir dizi temel incelemenin yazarı olan, Harvard Üniversitesi profesörlerinden B. Baylin'in adını anmak yeterlidir. O incelemelerin değerini asla küçümsemek istememekle birlikte, buzdağının o incelemelerde ele alınan bölumünun yalnızca su üstündeki kesimin doruğu olduğuna işaret etmek gerekir. B. Baylin,

Amerikan Devriminin ana itici gücü olarak nitelenen uygarlaştırıcı ve kurtuluşa yönelik fikirlerin rolünü mutlaklaştırırken, toplumsal-ekonomik etkenlerin ve sınıf çatışmalarının değerini elinin tersiyle itelemektedir. Bu anlayışı o, özellikle, yaptığı son açıklamalardan birinde, San Francisco'da toplanan Tarih Bilimleri Uluslararası XIV. Kongresi'ne sunduğu raporda[8] sergilemiştir.

Oysa olgular, kolonilerde maddi eşitsizliğin varolduğunu ve keskinleştiğini, devrimci hareketin ana kaynağını toplumsal katmanlaşmanın oluşturduğunu ve devrimci hareketin yaygınlaşmasında demokratik güçlerin önemli bir rol oynadığını gösteriyor. Amerikan Devrimi, "alt sınıflar"ı, koloniler nüfusunun en kalabalık grubunun üyeleri olan mülksüzleri: işçileri, küçük zanaatçıları ve yoksul çiftçileri ayaklandırmıştır. J.T. Main'e göre, bu grup kara derili köleler de içinde, tüm nüfusun neredeyse beşte ikisini oluşturuyordu.[9] Devrimin ana itici gücü "mülk sahipleri"ne ve yönetici konumlarda bulunan "beyler"e karşı olan işte o "alt sınıflar" idi. Cemaat toplantıları düzeyine yükselen "Halk Meclisleri" kısa zamanda önemli birer politik eylem biçimi halini aldı. bu Meclisler her tür yasa tasarısından çok daha radikal kararlar alıyorlardı. Bu Meclisler, yoksulların ve seçim hakkı olmayanların katıldığı halk yasama organlarıydı. Beyaz derili nüfusun yaklaşık üçte ikisini oluşturan "orta sınıf": çiftçiler, tüccarlar, zanaatçılar, dükkan sahipleri ve hukukçular da devrime aktif olarak katılmıştır.

Amerikan Devrimi, metropollere karşı bir ayaklanmaydı. Bu, bağımsızlık için bir savaştı. Bununla birlikte şurasını hemen vurgulamak gerekir ki, Büyük Britanya'ya karşı savaş sırasında koloniler nüfusu içinde, toplumsal ilkelerine göre, ticaret ve sanayinin geliştirilmesi gibi, toprak sorunu gibi, vb. sorunlarda çeşitli grupların çıkarlarına göre bölünmeler olmuştur. "*The Making of American Democracy* (Amerikan Demokrasininin Hazırlanışı)" adlı derlemenin yazı kurulu, devrime katılanların, B.Britanya'nın politikasına kesinlikle karşı çıktıklarına parmak basıyor. "Fakat onların niyeti ancak bir ölçüde yurtseverlik karakteri taşıyordu. Ulusal kurtuluş hareketine onlar, ekonomik ve toplumsal durumlarını iyileştirmek beklentisiyle yaklaşmışlardı."[10]

Amerikan Devriminin önüne koyduğu temel sorun, toprak sorunuydu, Batıdaki topraklara serbestçe yaklaşma savaşımıydı; burada, beyaz derili nüfusun yarısından çoğunu ve tüm nüfusun beşte ikisini küçük ve orta çiftçilerin oluşturduğu olgusu dile gelmektedir. Sanayinin ve ticaretin serbestçe gelişitirilmesi devrimin önüne koyduğu ikinci sorundu. Bu sorunun çözümlenmesi de nüfusun büyükçe bir grubunu ilgilendiriyordu. Bu grubun önemine ilişkin kesin veriler bulunmamakla birlikte bu grubun elverişsiz komündaki katmanların yanısıra, kentlerdeki küçük ve orta mülk sahiplerini ve çiftçilerin büyük bir bölümünü kapsadığı söylenebilir.

Amerikan Devriminde önemli bir rolü burjuvazinin tüm devrim boyunca toprak aristokrasisinin, plantasyon sahiplerinin bir bölümüyle birlikte hareket etmiş olan varlıklı katmanları oynamıştır. "Üst sınıf"ın temsilcileri koloniler nüfusunun pek küçük bir oranını oluşturmalarına karşın, tüm zenginliklerin yarısından çoğunu denetim altında tutuyorlar ve Bağımsızlık Savaşını yönetiyorlardı.

Aristokrasinin kendilerine bağışlanmış topraklardan ötürü B.Britanya tahtına bağlı pek çok temsilcisi ve bunların yanısıra kolonilerdeki yüksek dereceli görevliler, valiler, defterdarlar ve diğer "hükümet dostları" karşı-devrim safında bulunuyorlardı. Karşı-devrim safında olanlara, sanayi ve ticaret çevrelerinin metropollerle güçlü bağları olan kesimi ve B.Britanya'yla ilişkilerin şu ya da bu nedenle

korunmasını gözeten nüfusun diğer katmanlarının temsilcileri de katıldı. Onlar azınlıktılar, ama hatırı sayılır bir gücü temsil ediyorlardı. Doğruya çok benzeyen tahminlere göre, nüfusun üçte biri İngiliz yanlısıydı. Daha sonra "meşruiyetçiler"den 60 bini B.Britanya'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Bunlar yalnızca aristokrasının ve koloniler yönetiminin temsilcileri değildi. Nüfusun genel kitlesiyle devrimi destekleyen katmanlarının bir kesimi de karşı-devrimci güçler arasında yer alıyordu. Amerika iki kampa ayrıldı. Fakat temel olan, J. Adams'ın dediği gibi, kolonilerin bir orta yol, ABD'nin gelecekteki tarihine de özgü bir politik uzlaşma arayışı idi. Bu arayış Amerikan burjuvazisinin toprak aristokrasisiyle sıkı bir bağlaşıklık oluşturmasında dile geliyordu. Koloniler görüş birliği içinde olmaktan uzaktılar, fakat o tarihsel aşamada onları birleştiren şeyler, onları ayıran şeylerden daha çoktu. G. Lefebvre haklı olarak, devrimin Amerika'da aristokrasinin ve burjuvazinin bir arada çıkarlarına hizmet ettiğine işaret etmiştir. Fransız Devrimi ise yine G. Lefebvre'in yazdığı gibi, tümüyle farklıydı.[11]

Gerçekten, Amerikan ve Fransız devrimleri birbirinden hissedilir ölçüde farklılık gösteriyordu. Bu devrimler birbirinden hayli uzak ve birbirinden farklı kıtalarda meydana gelmişlerdi. Coğrafik etken, Amerika'nın bağımsızlığını kazanmasına ve devrimin zaferine çok yardımcı oldu. İki devrim, belirgin özelliği burjuva ilişkilerinin alabildiğine gelişmesi ve feodal rejimin yerini daha ileri olan kapitalist sistemin alması olan bir çağda aynı zaman dilimında birleşmişlerdi. Marx'ın deyimiyle, "o zamanlar, burjuvazinin zaferi yeni bir toplumsal düzenin zaferi anlamına geliyordu".[12]

Her devrim kendinde iki ilkeyi birden barındırır: O hem yıkar, hem de yaratır. İncelediğimiz iki devrim yeni burjuva ulusların doğuşunu işaretlemişlerdir. Bununla birlikte, Fransız ulusu 16-18. yüzyıllarda, yani bu sürece son noktasını koyan devrimden önce oluşmuş olduğu halde, Amerika'da durum başka olmuştur. Amerikalı tarihçi E.S. Morgan şöyle diyor: "Bizim ulusumuz, devrimin çocuğuydu, anası değil."[13] Gerçekten, Amerikan ulusunun oluşumuna katkıda bulunabilecek koşullar 18. yüzyılda vardı, ama yalnızca Bağımsızlık Savaşı o koşulları somut bir olanak haline dönüştürmüştür. Oluşum süreci sürmekle birlikte, yeni bir ulus doğdu. Amerikan Devriminin gayet belirgin bir ulusal kurtuluşçu karakteri vardı. Bu devrim, kolonileri B.Britanya yönetici sınıfının ezgisinden kurtarmıştır. Fransız Devrimi ise, ulusal çapta bütünleşmiş bir organizmanın serpilip büyümesine köstek olan bağları kırmıştır. Amerika'daki ve Fransa'daki devrimler ilerlemenin yolu üzerindeki engelleri kaldırmış tır.

Bir devrimin sonuçları ve karakteri konusunda o devrimin başardıklarına bakarak bir yargıya varılır. Fransız Devrimi büyük devrim olarak nitelendirilir, çünkü o muazzam dönüşümler başarmıştır. Engels şöyle yazmıştır: "Büyük Devriminde Fransa, feodalizmi yıkmış ve burjuvazinin egemenliğine —Avrupa'da başka hiçbir ülkenin ulaşmadığı ölçüde— klasik bir katışıksızlık karakteri kazandırmıştır."[14] Mutlakiyetin alaşağı edilmesi, zümrelerin ve zümreler arasındaki eşitsizliğin tasfiyesi, lonca düzenlemelerinin, feodal yükümlülüklerin ve soylular sınıfının ayrıcalıklarının yürürlükten kaldırılması, kilise mülklerinin tasfiyesi, burjuva demokratik özgürlüklerinin ve oy hakkının ilânı; feodalizmin kalıntılarını silip süpüren ve kapitalizmin hızlı bir gelişimi için elverişli koşullar yaratan Fransız Devriminin başardığı başlıca dönüşümlerdir.

Eski düzen bu ülkede yüzyıllar boyunca oluşmuştu. Feodal sistemin kalıntıları yaşamın tüm alanlarında egemen durumdaydı. İç ve dış karşı-devrimle baş etmek için, köhne sistemi yıkmak ve ortamı yeni rejim bakımından temizlemek için

muazzam çabalar gerekti. Fransa burjuvazisi, tüm halka dayanarak bunun üstesinden geldi. Köhne sınıfların vahşi bir direnişiyle karşılaştı ve bu direnişin hakkından gelmek için Jakobenler'ın acımasız diktatörlügü gerekli oldu. Bu diktatörlük ve halk yığınlarının eylemleri, 18 yüzyıl Fransasında devrimci yükselişin doruğu olmuştur. Amerikan Devrimi ise böyle bir şeyi hiç tanımamıştır. Gerçi, Amerika'da da "meşruiyetçiler"e karşı savaşım verildiği doğrudur. B. Britanya krallığına yandaşlık edenlerin mallarına el konulmasına ilişkin bir kararname çıkarılmıştır; B. Britanya yandaşlarına karşı kendiliğinden protestolar çoğu kez, bağımsızlık savaşımını desteklemeyçnlerin topluca katledılmesıyle son bulmuştur. Fakat bu davranışların Jakobenler'in devrimci demokratik dıktatörlüğüyle hiçbir ortak yanı yoktur. "Meşruiyetçiler"in bastırılma biçimleri ne olursa olsun, kralın hiçbır valisi bu tür eylemlerle yaşamını yıtırmediği gibi, B. Britanya yandaşlarının bir bölumü tüm mal varlığını korumayı bılmiştir. Zaten Amerika'nın terör yönetımı kurmaya gereksinimi yoktu, çünkü eskinin yıkılması, Fransa'da olduğu gibi, bu tür eylemlere başvurulmasını gerektirmiyordu.

Amerika, Fransa'daki çatışmaların derinlığini ve devrimci savaşın yaygınlığını tanımış değıldir. Sınıflar arasındaki sınırlar değişkendi, sınıf çelişkilerinin Avrupa'ya özgü bir keskinlik kazanması ıçin yeterli zaman olmamıştı. Bunun nedenlerinden bıri, Batıda serbest toprakların varlığıydı; goçmen kitleleri, B.Britanya'nın koyduğu yasağa karşın, bu topraklara üşüşmekteydi. Bu, Amerika'nın tum tarihi boyunca, sınıf çatışmalarının gerilimini düşüren bir çeşit supap olmuştur.

Fransa'da Jakoben dıktatörlüğünün yerini "Thermidor" gericilıği aldı. Amerikan Devrimı ise böyle çalkantılar tanımadı. Fakat onun da küçük bir "Thermidor"u oldu: 1787 Anayasası. Fransa sarayının ABD hükümeti nezdindekı elçileri, krallık Fransasının çıkarlarına denk düştüğü görüşüyle, o olayı, lehinde bır yaklaşımla yorumluyorlardı. Yeni Anayasa "alt sınıflar"ın çıkarlarına kulak asmıyordu. Her bireyın "yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama" hakkı olduğunu ilân etmiş olan Bağımsızlık Bıldırgesi'nin tersine, bu Anayasa en temel yurttaşlık özgürlüklerini es geçiyordu. Ancak birkaç yıl sonra kitle eylemlerinin baskısı altında ve Fransa'da patlak veren devrimin etkisiyle bu Anayasa, söz, basın, toplantı, vicdan özgürlüklerını ve konut dokunulmazlığını vb. ılân eden bir Haklar Bıldirgesi ile tamamlanmıştır. 1787 Anayasası geri bir adım oldu; polıtik kararların geniş tartışmalara konu olduğu devrimci yılların pratığini çiğniyordu. Kurucu Meclıs'in oturumları kapalı yapılıyor, üyelerinin konuşmaları kamuoyuna açıklanamıyordu. Kurucu Meclis'in bileşimini irdeleyen Ch. Beard, onun "üst sınıf"ın temsilcilerinden oluştuğunu gostermiştir. 56 delegeden 50'si büyuk toprak sahıpleri vb. idi. Yeni erk sisteminin örgütlenişinde demek ki, onların kişisel çıkarları vardı ve onlar bundan ekonomik bir üstunlük sağladılar; geçim koşulları elverişsiz yığınlara gelince, onlar Anayasa hazırlığından uzak tutuldular.[15]

* * *

Onlarca yıldan beri, 1787 Anayasasının değerlendirilmesi, Amerikan tarıhçileri arasındaki çekişmelerin, Amerıkan Devriminin karakterine, bu devrimin dünya tarihindeki rolune ve yerine ilişkin tartışmaların odağında yer almaktadır. Günümüzde Amerikan tarih yazarlığında, yandaşları Amerıka'da devrım olmadığını kanıtlamaya uğraşan bır akım egemen konumdadır. Nitekım bu akım,

Amerikan kapitalizminin "yanlızca kendine benzerlik"i (exclusivisme) teorisinin bir varyantını temsil etmektedir. Bu teorinin yandaşları "ilericiler"in, "yeni ilericiler"ın, "yeni Sol"un vargılarının değerini reddediyorlar. Onların iddiasına göre, Avrupa'nın tersine olarak Amerika tarihi, "kesiksizlik" ve "uzlaşma" çizgisi üzerinde gelişmiş, Eski Dünyaya özgü toplumsal çelişkiler ve sınıflar tanımamıştır. Yine onlara göre, Amerika işte bu yüzden hiç bir zaman toplumsal "çatışma"lara tanık olmamış ve pek de "toplumsal hedefler" gözetmemiştir. Durum böyle olunca, orada "Thermidor" olamazdı, diyerek sözlerini bağlıyorlar.[16]

Bu tezi yapıtlarında özellikle B.Baylin savunuyor. Amerikan Devriminin nedenlerini, toplumsal farklılık ve çelişkilerde ve değişik toplumsal gruplar arasındaki çıkar çatışmalarında görenleri, hakikati çerpıtmakla suçluyor. Tarih Bilimleri Uluslararası 14. Kongresine sunduğu raporda Baylin, bu anlayışları "şimdiki zamancılık'ın belirtileri" olarak nitelemiştir. Oysa, son 20, 25 yıldır gözlemlenen ve ABD'deki gelişimi "uzlaşma" teorisinin düz bakış açısından sunan tutucu anlayışa karşı eleştirici tavır, "şimdiki zamancılık"ın bir belirtısı olarak sayılabilecek gibi değıldir. Bu tavır, daha çok, tarihsel olguların tekrarlanışına ilişkin pek farklı bir anlayıştan yola çıkarak, geçmişe gerçekçi bir şekılde yaklaşmak isteğini dile getirmektedir. Baylin'ın anlayışına gelince, "şimdiki zamancılık"ın sıfatlarını kullanarak yanılgıya sürüklenen tam da odur. Baylin Amerika'daki politik organizmayı, günün oncelikli gereklilikleriınden yola çıkarak, uyumlu bir şekilde gelişen demokratık bir sistem olarak sunuyor, Ona göre, Amerıkan Devrimi, 1787 Anayasasının kabulüne kadar, bir aşamadan öbürune düzenlı olarak geçen, özgürlük yönünde çatışmasız bir ilerlemeydi. Baylın, Amerıkan Devrimi olgusunun onun süreklilik karakterinde yattığını ve bu olgunun günümüzde de geçerli olmaya devam ettiğini söyleyerek, o çizgiyi günümüze kadar uzatmaktadır.

Marx 18. yüzyıldaki devrimlerden söz ederken, onların yükselen bir eğri izleyerek geliştiğine işaret edıyordu.[17] Fransa'da bu, "alt sınıflar"ın politik savaşıma gitgide daha aktıf bir katılımıyla olanaklı hale geldi. Amerikan Devrimi de, yine halkın çabalarıyla ilerlıyordu. Marx'ın değerlendirmesi demek ki, bağımsızlık için yürütulen bır kurtuluş savaşı çerçevesinde gelişen Amerıkan Devrımıne de uygulanabılir. Amerikan Devrimi, B. Britanya'ya karşı yapılan savaşın son bulmasıyla durmuş olmadı. Onu izleyen dönem (1787 Anayasasının kabulüne kadar) sınıf çatışmalarının keskınleşmesinin ve devrimi derinleştirme çabalarının damgasını taşır. Bu, "alt sınıflar"ın gitgide daha güçlü protestolarında, yığınların eşitlikçi istemlerinde ve ıçlerinde en önemlisi D. Shays'ın başkaldırısı olan silahlı ayaklanmalarda dile gelır. Anayasa bütün bu dışavurumlara bir son vermeye adaydı "Yeni Whig'ler"in söylediklerine karşın, Anayasanın kabulü bir sınıflar çatışmasıyla koşulluydu ve mulk sahibi sınıfların çıkarlarına yanıt veriyordu. Demek ki Anayasa, bu anlamda bir "Thermidor"du. M. Jensen'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, Kurucu Meclis üyeleri "başlıca kötülük"ü demokrasıde görüyorlar ve tam da demokratik hareketı frenlemeye uğraşıyorlardı.[18]

1787 Anayasasının hangi koşullar altında kabul edıldığini incelemek gerektığinden söz ederken Fransız tarıhçisi A. Kaspi kendi kendine, ABD'nin 1776 ruhuna sadık kalıp kalmadığını sorar ki, temel sorunlardan bırı işte buradadır. Kaspi buna olumlu yanıt verır; çünkü Anayasa lehınde düşünceler dile getırenler, ona göre, Amerika'nın geleceği konusunda sorumluluklarının bılıncinde olan "yeni kuşak"tı; oysa Anayasaya karşı çıkanlar "geçmişın toplumunun yandaşları" idiler. Kaspi'ye göre, Anayasa Amerikalıların mülkıyete dayalı demokrasi ve

özgürlüklerin korunması konularındaki fikirlerine denk düşüyor ve hiçbir bakımdan 1776 ruhuyla çelişmiyordu.[19] Fakat olan bitenleri bu şekilde sunarken Fransız tarihçisi gerçekte, Amerikan Devriminin parolasının "özgürluk ve mülkiyet" olduğunu söyleyen, ama demokrasi için savaşımı[20] tümüyle gozardı eden açıklamaların yanında yer almış olmaktadır. Oysa, demokrasi için savaşım, hiç ötesi yok, Bağımsızlık Savaşının ana bileşenlerinden biriydi. W. Foster'ın dediği gibi, Amerika Devrimi, içerisinde demokratik öğenin çok güçlü olduğu burjuva devrimlerinden biriydi.[21] Bu nokta, bol sayıda destekleyici belgeye dayanarak, devrimde demokratik hareketin rolunü ve yerini gösteren M. Jensen tarafından açıklıkla ortaya konmuştur. Demokratik hareketın, devrımın öncü gücü olarak önemını kuçümsemekle Kaspı, gerçekte, Amerikan toplumunda sınıfların ve sınıf çelişkilerının varlığını yadsıyanların yanında yer almıştır. Kendisi istesin ya da istemesın, "kesiksizlik" ve "uzlaşma" teorisini —ki bu teorının yandaşları olan bitenleri, Anayasanın egemen sınıflar çıkarına değil de, halk çıkarına kabul edilmış olduğu sanısını uyandıracak şekilde sunuyorlardı—, işte bu teoriyi desteklemiş oluyordu. Ne var ki Anayasanın hedefi halkın çıkarları filan değildi. Anayasadan burjuvazinin ve plantasyon sahiplerinin erkini pekıştırmesi, "denetimsız bir demokrasinin çırkınlikleri"ni ortadan silmesi, "demokrasiye karşı bir sığınak bulma"sı bekleniyordu.[22]

Başka bır düzlemde Amerıkan Devrimı, gündeminde yazılı büyuk toplumsal-ekonomik dönüşümleri de yerine getırmedi. Bu durumda, ABD'de tarih yazarlığı alanında "Yeni Sol"un temsılcisi olan ve Amerika'da Fransız Devrimiyle karşılaştırılabilir bır burjuva devrimi olmadığını söyleyen S Lınd'ın vargısı kabul edılebilir. S. Lind haklı olarak, devrimin temel sorununun kölelığin kaldırılması olduğuna parmak basıyor. Fakat onu başka devrim çözumleyecekti.[23] Th. Jefferson Bağımsızlık Bıldirgesi taslağına köleliği kaldıran bir madde koymuştu. Guneydeki koloniler temsilcilerının baskısı altında, o madde metınden çıkarıldı. Bununla birlikte, her Amefikalıya "yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama" hakkı tanıyan hüküm, istisnasız herkesı kapsıyordu. Koleliğin kaldırılması hareketinin önderleri de daha sonra Bağımsızlık Bıldirgesini hatırlayacaklardı. Fakat Amerıkan Anayasası kolelıği özel bir kararnameyle yasallaştırdı. Bu, Bağımsızlık Bildırgesine ters düşen ilkesel bir farklılıktı.

Amerıka'nın tersine olarak, devrimin çıkardığı bir kararname Fransa'nın sahıp olduğu kolonilerde kölelıği kaldırıyordu. Doğrusu ıstenirse, Fransa için bu sorunun çözümlenmesi o kadar zor değıldi. ABD'deki kara derili nüfusun 1770 yılında 460 bine, 1790 yılında ise 750 bine ulaştığını, bu nüfusun yüzde doksanının Guneyde yaşadığını ve onda dokuzunun kole durumunda olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Köleliğin ortadan kaldırılması dev çapta dönüşümler için zorunluydu. Köleliğin kaldırılması nesnel olarak burjuva devrımının buyük görevlerinden bırıydi ve eğer Amerika'da bu yerıne getirilmedıyse, bunun nedenini Kurucu Meclis uyelerinin karşı-devrimci entrıkalarında aramak gerekır Kuzeyin kölecilığe karşı çıkan ve devrimde yönetici rol oynayan burjuvazisi, polıtik nedenlerle, Güneyin plantasyon sahipleriyle bir uzlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı Bu işlem, devrimci kabarış sırasında yakasını kurtarmanın yolunu bulmuş ve Bağımsızlık Savaşı boyunca ayakta kalabılmiş "meşruiyetçi" karşı-devrımciler yanında yer alan —kı bu nokta pek anlamlıdır— varlıklı katmanlar tarafından canla başla desteklenmiştir. Bu gerici politik blok, demokratik hareketı güçlu bır şekilde engelleyebilecek merkezi bir iktidar aramıştır. 1787 Anayasasının kabulunu, buyük burjuvazinin ve toprak aristokrasısının egemenliğini pekıştırmenin

gereklilikleri dayatmıştır. Bu Anayasının politik bir belge olarak genel değerlendirilmesi konusunda şunu kabul etmek gerekir: O çağ bakımından bu, hele sınıf savaşımlarının bir sonucu gözüyle bakılması gereken Haklar Bildirgesi'nden sonra, ilerici bir Anayasaydı.

R Palmer, Tarih Bilimleri Uluslararası 14.Kongresine sunduğu "insan hakları"na ilişkin raporunda, kasıtlı olarak, Haklar Bildirgesi'nin kabulünü anayasal dönüşumlerin olağan bir sürecinin sonucu olarak göstermekte, Amerikan Devriminin demokratik kazanımlarını hükme bağlayan bu belgenin kabulünü özellikle hazırlamış olan halk çıkışlarının önemini yadsımaktadır. Palmer 1770'ten 1790'a kadar devrimci coşkunun zayıflamış olduğunu belirtiyor. Peki ama, o zaman G. Washington'un birliklerinde özgürlük için ve demokratik donüşümler için çarpışan insanlar kimlerdi? Amerika o sırada, "federalistler"e hasım olan Anayasa yandaşlarının Anayasa hazırlaycılarını, Anayasada demokratik özgürlüklere yer vermemekle suçladıkları kanlı çatışmalara sahne olmuyor muydu? Palmer şoyle yazıyor: "Yeni hükumetin ışbaşına geçmesinden sonra 1. Kongre, Anayasaya değişiklikler eklenmesine olanak veren Anayasa maddesine dayanarak, 12 kadar değişiklik önerdi, bunlardan 10'u onaylandı.[24] Bu konuda Anayasa hazırlayıcılarının değişiklik istekleriyle uğraşmaya pek gönullerinin olmadığını, ama hasımlarının buna niyetli olduklarını farkederek bu işi üstlendiklerini yazan Fransa Büyükelçisi Moustier'nin tanıklığını[25] hatırlatmak yerinde olacaktır. Boylece Haklar Bildirgesi'nın kabulü "alt sınıflar"ın baskısının doğrudan bir sonucu olmuştur.

Birleşik Amerika'da egemen sınıflar, Fransa'da burjuvazinin vermediği tavizleri vermek zorunda kalmışlardır. Ne Napolyon döneminde, ne de onu izleyen "Restauration" yıllarında Fransa'da o demokratık ozgurlukler olmamıştır, bu da iki devrımın yol aldığı koşulların farklılığını dile getirir. Fransız Devrimi eski rejimi tasfiye etmek için çok daha fazla çaba harcamış, bununla birlikte halka daha sınırlı bir ozgürluk vermiştir. Bu yalnızca politik dönuşümler için değil, toprak sorunu gibi o önemli sorun için de böyle olmuştur. Amerikan Anayasası koleliği kaldırmış değildir, ama toprak sorununun çozümü daha demokratık bir yol bulmuştur. Fransa'da ise toprak ilişkilerinin demokratikleştirilmesi süreci daha karmaşık olarak ortaya çıkmıştır.

Fransız Devrimi toprak mülkiyetinin feodal yapısını ve ekonomi dışı zorlamanın kalıntılarını yıkmıştır. Bu tarihsel kazanımlar, Jakobenler diktatörlüğünün köktenci önlemleriyle desteklenmiştir. "Thermidor" gericiliği, hareketin yönünü değiştirmiştir. Küçuk toprak sahipleri "rant"ın her turlüsünden kurtulmayı başaramamışlardır. Jakobenlerın kaldırdığı yukümlüklerin bazıları yeniden konulmuştur. Büyuk toprak mulkiyeti, başka bir hukukusal biçim altında da olsa korunmuştur. Köylü yığınları toprak sıkıntısı çekmişlerdir.

Amerıkan Devrımı ıçın en önemli sorun olan toprak sorununun ABD'de çozumlenişi bu güçlüklerle karşılaşmadı. Kuşkusuz, kölecı sistem tarımda kapitalist tarzın gelişimini frenliyordu, fakat daha yukarıda belirttiğimiz gibi, daha çok sembolık bir karakter taşıyan feodal kurumlar bir daha dirilmemek üzere ortadan kaldırıldı. Pek çok büyük mülk, satılmak üzere daha küçük mulkler halinde bölündü. Eski sahiplerinin elinden çıkan bu toprakların buyuk bir bölümune spekülatörlerin el koymasına karşın, bunların bir bölümü küçuk ve orta mülk sahıplerıne geçtı. Batıdaki topraklar sorununun çozümlenişi müstesna bir onem taşıyordu. Ulusallaştırılmış bir fon oluşturan bu topraklar serbestçe satılabiliyordu. Başlangıçta satış koşulları ancak buyük mülk sahıplerine yarar sağlı-

yordu. Ancak 1861-1865 iç savaşlarında ve Homestead Act'ın kabulunden sonradır ki bu topraklar küçük araziler halinde satılabildi. Fakat Batıdaki toprakların ulusallaştırılmasına ilişkin ve sermaye yatırımlarının serbestçe yapılmasına olanak veren yasa, tarım alanındaki ilişkileri demokratikleştirdi. Özel toprak mülkiyeti orada yepyeni, tamamen kapitalist bir temelde gelişti, bu temel, Lenin'in dediği gibi, tarımın ilerici bir yoldan, çiftçiler üzerinden kapitalist gelişmesinin önemli koşullarından biriydi.[26] Sonuçta, toprak sorununun çözümünün sanayi kapitalizmi için de büyük bir önemi vardı; çünkü bu, kentlerde gelişmekte olan sanayi için iç pazarın doğuşunu kolaylaştırıyordu.

Amerikan Devrimi Fransız Devrimini öncelemiş, Fransa'da devrimci olaylara itki getirmiştir. Zafer kazanan ayaklanma örneği Fransız devrimcilerini coşturuyor ve onlarda, devrimin başarı kazanacağı inancını pekiştiriyordu. Marx, Amerikan Bağımsızlık Savaşının "18. yüzyılda Avrupa devrimine ilk itki"yi verdiğine ve "Avrupa'da orta sınıf için alarm çanı çaldığı"na dikkati çekiyordu.[27] Bununla birlikte zaman zaman Amerikan Devriminin oynamadığı bir rol, yersiz olarak ona yakıştırılmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda F. McDonald, Fransa'da kırsal kesimdeki karışıklıkları, Amerika'daki savaşa giden Fransız askerlerinin etkisiyle açıklıyordu. Bu önerme Godechot tarafından çürütülmüştür.[28] Amerikan Devriminin belgeleri, Bağımsızlık Bildirgesi, kimi federe devletlerin Anayasaları, özellikle Pennsılvania'nın kı kuşkusuz, Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'ni olduğu kadar, 1791 ve 1793 Anayasalarını da etkilemiştir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki Amerikan ve Fransız devrim bildirgelerinin ve Anayasalarının yazarları aynı kaynaktan, İngiliz burjuva filozoflarının ve Fransız Ansiklopedistlerinin fikirlerinden beslenip güç almışlardır.

"Yeni Whig'ler"in Amerikan Bağımsızlık Savaşının toplumsal karakterini tartışma konusu haline getirdikleri, hatta yadsıdıkları halde, Amerikan Devriminin öbür devrimler karşısında önceliğinde ısrar etmeleri anlamlıdır. Varolan düzen yanlısı okulun temsilcileri böyle yaparken, tevil götürmez bir şekilde kendileriyle çelişkiye düştüklerini görmüyorlar, ya da görmek istemiyorlar. Çünkü ABD'deki gelişmenin "çatışmasız" karakterini kanıtlamaya çalışırken Amerikan Devriminin "yalnızca kendine benzerlik"i üzerinde ısrar ettikleri halde; Amerikan Devrimini demokratik gelişmenin modeli olarak ve gelişmekte olan ülkeler için bir model olarak sunmak isterken de, bu kez, onun "evrensellik"ini kanıtlamaya uğraşıyorlar. Oysa, "yalnızca kendine benzerlik"in ve "evrensellik"in biri öbürünü dışlayan kavramlar olduğu besbellidir.

Birkaç yıldan beri, Marksçı olmayan yapıtlar gitgide daha sık olarak, Amerikan Devrimi ve onun belirgin özelliğiyle günün politik gereklilikleri arasında bağ kurmaya çalışıyor. Kaspi, yapıtını: "Amerikan Devrimi Batı dünyasının tarihinde yeni gelişmelerin ilk işaret taşı olmamış mıdır? ABD'nın yazgısı tarihsel bir görevi yerine getirmek olmamış mıdır ve ABD örneği herkese elverişli bir model değil midir?"[29] diye sorarak noktalıyor. Amerikalı tarihçi R. Morris yargılarında daha da keskin. Amerikan Devriminin Fransız Devrimi karşısındaki meziyetlerini vurgulayarak bağımsızlıklarına yeni kavuşmuş sömürge ülkelerin ABD örneğini izlemeleri gerektiğini açık açık soyluyor. Son yapıtı "*Emerging Nations and the American Revolution* (Yeni Doğan Uluslar ve Amerikan Devrimi)"nı bu konuya ayırmış. Amerikan Devrimini sosyalist devrimlerle, en başta da Buyuk Sosyalist Ekim Devrimi'yle karşılaştırarak tavsiyelerini temellendirmeye çalışıyor. Şunu söylüyor: "İnsanlık, Amerika'daki Temmuz 1776 Devrimi ile Rusya'daki Ekim 1917 Devrimi arasında seçim yapmalıdır." R. Morris için tek bir seçim

olanaklıdır: Amerikan Devrimi. Fakat dünya devrimci hareketi için, Amerikalı tarihçinin de kabul etmesi gerektiği gibi, seçim böyle dar ve keskin olamaz.[30]

***

ABD tarihinde özellikle önemli bir rol oynamış olan Amerikan Devriminin anlam ve önemini küçümsememiz için hiç bir neden yok. Lenin 1918'de, "*Amerikan İşçilerine Mektup*"unda, Amerika'da bağımsızlık savaşımının o sıralarda "dünyaya devrimci bir savaş örneği verdiği"ni yazıyordu. Amerika'daki kolonilerin B. Britanya'ya karşı ayaklanmasının, "sayısız ganimet savaşları arasında pek nadir olan, gerçekten kurtuluşçu, gerçekten devrimci büyük savaşlardan" biri olduğunu söylüyordu.[31] Bununla birlikte zaman bakımından ona yakın olan Fransız Devriminin oynadığı role oranla Amerikan Devriminin katkılarına ve meziyetlerine gelince Fransız Devriminin anlam ve öneminin ölçülemeyecek kadar daha büyük olduğunu kabul etmek gerekir. Lenin şöyle diyordu: Fransız Devrimi, "hizmet ettiği sınıf için, burjuvazi için o kadar çok şey yapmıştır ki, tüm 19. yüzyıl, tüm insanlığa uygarlık ve kültür veren o yüzyıl, Fransız Devriminin yolaçtığı koşullar altında geçmiştir. O yüzyıl, dünyanın her köşesinde, Fransız burjuvazisinin büyük devrimcilerinin yarattığını yaşama geçirmekten, bölümler halinde gerçekleştirmekten, tamama erdirmekten öte, başka bir şey yapmış değildir."[32] Fransa'da devrimci savaşım deneyiminin, dünya devrim sürcinin daha sonraki gelişimi üzerinde, Amerikan Bağımsızlık Savaşından çok daha büyük bir etkisi olduğunu Lenin'in bu sözleri dile getirmektedir.

NOTLAR:

1 F.Gentz, **American and French Revolutions Compared**, New York, 1955.
2 J. Godechot, R. Palmer, "Le Problème de l'Atlantique du XVIII[e] au XX[e] siècle', **Comitato internazionale di sicienze storiche**, X[e] Congresso internazionale. Relazioni, t.V, Firenze, 1956.
3. "İnsan Hakları" konusuna ilişkin kolektif raporda R.Palmer "ABD'de İnsan Hakları, 1774-1789" başlıklı bölümü; J. Godechot ise "İnsan Hakları ve Fransız Devrimi" başlıklı bölümü yazmışlardır.
4. Bkz. R.B. Morris, **Government and Labor in Early America**, New York, 1946.
5. G Lefebvre, "Révolution Française dans l'histoire du monde", **Etudes sur la Révolution Française**, Paris, 1954, s. 322-323.
6. Bkz. F. Engels, **La situation de la classe laborieuse en Angleterre** (İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu), Paris, 1973, s. 378.
7. Bkz. G. Nash, **Class and Society in Early America**, Englewood Cliffs, 1970, s. 13.
8. Bkz. B. Baylın, "Lines of Force in Recent Writings on the American Revolution".
9. Bkz. J.T. Main, **The Social Structure of Revolutionary America**, Princeton, 1965.
10. **The Making of American Democracy**, cilt I, New York, 1960, s. 72.
11. Bkz. G. Lefebvre, age. s. 321.
12. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 1, Moskova, 1970, s. 144-145.
13. E.S. Morgan, **The Birth of the Republic. 1763-1789**, New York, 1956, s. 101.
14. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 1, s. 413.
15. Bkz Ch. Beard, **An Economic Interpretation of the Constitution of the United States**, New York, 1913, s. 324, 149, 151.
16. Bkz. R. Brown, **Reinterpretation of the Formation of the American Constitution**, Boston, 1963, s. 21, 40.
17. Bkz. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 1, s. 417.

18. Bkz. M. Jensen, "The American People and the American Revolution", **The Journal of American History**, Haziran 1970 , s. 5-6.
19. Bkz. A. Kaspı, **La naissance des Etats-Units**, Paris, 1972, s. 23-24.
20. Bkz. E.S. Morgan, "The American Revolution", **William and Mary Quarterly**, Ocak 1957, s. 3-15.
21. Bkz. W. Foster, **Amerika'nın Siyasi Tarihi Üzerine Deneme**, Moskova, 1953 (Rusça), s. 117.
22. Bkz. M. Jensen, **The New Nation**, New York, 1967, s. 426.
23. Bkz. S. Lind, **Beyond Beard, Towards a New Past**, New York, 1969, s. 50-51.
24. R. Palmer, "Les droits de l'homme dans les Etats-Units, 1774-1789".
25. Bkz. **Archives. Correspondance politique. Etats-Units**, c. 34, s. 236.
26. Bkz. V. Lénine, **Oeuvres**, Paris—Moskova, c. 15, s. 146-148.
27. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 2, s. 17; K. Marx, **Le Capital**, livre premier, c. 1, Paris, 1975, s. 19.
28. Bkz. F. McDonald, "The Relation of the French Peasant Veterans of the American Revolution to the Fall of Feudalism in France. 1789-1792", **Agricultural History**, Ekim 1951, s. 151-161; J. Godechot, "Les combattants de la guerre de l'Indépendance des Etats-Units et les troubles agraires en France de 1789 à 1792", **Annales historiques de la Révolution Française**, 1956, s. 292-294.
29. A. Kaspi, age., s. 26.
30. Bkz. R. Morris, **The Emerging Nations and the American Revolution**, New York, 1970, s. 128.
31. V. Lénine, **Oeuvres**, c. 28, s. 58, 57.
32. Ibid., c. 29, s. 375.

KAYNAK:
Sciences Sociales, 1976/3.

Estetik ve Sanat Kuramı

jacques louis david'in "marat'nın öldürülüşü" adlı tablosu üzerine

mihail v. alpatov*
almancadan çeviren: aydın karahasan

Fransız Ulusal Müzeleri'nın düzenlenmesinde önemli katkıları olan Jacques-Louis David genç devrim cumhuriyetinin sanat hayatına da büyük bir tutkuyla katılmıştı. Binlerce Parislinin coşkuyla katıldığı halk bayramlarıyla karnaval gibi devrimi kutlama şenliklerinin hazırlanmasında büyük bir liyakat göstermiş, çağdaşlarının gözunde oldukça takdir toplamıştı. Devrimden beş yıl sonra, 1794'de, 9. Termidorun o sıcak günlerinde düşmanları onu tutuklatınca Robespierre'in yönetimindeki Konvansıyon'da politikaya karışmakla suçlanmış, hakkında 17 maddelik bir iddıaname düzenlenmişti. 1789 yılının düşüncelerini eksiksiz yansıtmasını, her şeyden önce bütün yaratıcılığı ile devrime bağlılığını görmek istemeyen gozleri kin bürümüş düşmanları, onu doğrudan doğruya Konvansiyon'daki politik etkinliğinden ötürü suçladılar.

Le Peletier'in devrım esnasında öldürülüşunú yansıtan tablosunu Konvansiyon'a teslim ederken David'in 29 Mart 1793'te yaptığı etkin konuşması sanatçı olarak devrimde nasıl bir rol oynadığını gostermesi bakımından önemlidir:

"Sayın Milletvekilleri!

Her birimiz, doğanın kendisine verdiği yetenekleri yurdu ıçın kullanmalıdır. Bu yeteneklerın biçimı farklı da olsa hedef hepimiz için tek ve aynı olmalıdır...

Yurttaşlar!

Doğa, bütün çocukları arasında nimetlerini dağıtırken benim de duygu ve

* Prof.; Moskova Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde eğitiminı tamamlayan yazarın başlıca yapıtları: "Dante ve Giotto Döneminde İtalyan Sanatı" (1939), "Batı Avrupa Sanat Tarihi Üzerine İncelemeler" (1939), "Sanat Tarihi" (1951), "Rus Sanat Tarihi Üzerine İncelemeler" (1967), "İtalyan Rönesansının Sanatsal Sorunları" (1976).

düşüncelerimi, şimdı aramızda hizmet veren özgürlüğün enerji dolu çocuklarının yaptığı gibi, etkilemenın yuce aracı olan konuşma sanatında değil, resim sanatında ifade etmemi istedi.."

David, Le Peletier'in öldürülüşünu yansıtan tablosunu halkın vekillerine bu sözlerle teslım etmişti. Ne yazık kı bu tablonun aslı kayıptır, bugün elde gravür olarak yapılan eski bır kopyası vardır. O sanat şaheseri "**Marat'ın Öldürülüşü**"[1] adlı tablosu ise günümüze kadar ulaşmıştır. David, çağdaşlarının dikkatlerini yurt sevgısı dolu o ustalıklı konuşmasından çok, ısrarla sanatı üstüne çekmeye çalışır; her şeyden önce de en çok değer verdığı "Marat" tablosu üstüne.

Bilindığı gibi Marat'ın hunharca oldürülüşunün haberi Parıslilerin büyük bır bolümünü ayağa kaldırmış, halkın dalga dalga yayılan öfkesi güç zaptedilir olmuştu. Halkın büyük dostunun trajik ölümü nedenıyle toplanan Konvansiyon'un fırtınalı oturumunda seçilen delegasyon adına Giraud ateşli bir konuşma yapmıştı. Giraud bu etkili konuşmasında şöyle diyordu: "Yurdu için ölen Le Peletier'ın tablosunu yapıp gelecek kuşaklara bırakan David, nerdesin? Bir tablo da Marat için yapsana!"

David oturduğu yerden heyecanlı bır sesle karşılık verir: "Elbette yapacağım!"[2]

Konvansiyon oturumu ile Giraud'un talebı David için sadece bir vesile olmuştu; yoksa ressàm olarak bu konuyu işlemek onun çoktan kafasındaydı. Konvansiyon'un 15 Temmuz 1793'tekı oturumunda Marat'ın mumyalanmış cesedi halkın önünden nasıl geçirileceği sorusu gündeme geldi. "Marat'ın öldürülüşünden bir gün önce" diyor David, "Jakobenler Maure ile bana onun durumu ile yakından ilgilenmemizi söylediler. Onu gördüğümde bana biraz tecessüsle bakıyordu. Yanındaki tahta bir sandığın üzerinde kağıtlarla mürekkep hokkası vardı; elini küvetten dışarı çıkarmış halkın mutluluğu üstüne son düşüncelerini yazıyordu... Sanırım, onu nasıl bulduysam katafalka öyle koymak daha doğru olacak —halkın mutluluğunu yazarken—"

David'in bu sahneyı belleğine ıyice kazıdığı apaçık görülüyor. Onun bir gün önce küvette gördüğü gıbı öldurülüşünü öğrenen David'de bu ızlenim trajik bır duygu uyandırıyor; arkadaşları da tablonun aynı biçimde, onu kanlar içinde resmetmesini öneriyorlar. Görülüyor ki, David salt klasık biçim endişesi taşımıyor, keskin bır gözlemci olduğunu da kanıtlıyor. Bu gözlemcilığı doğa üstüne çalıştığı taslaklarda da görülüyor. Marie Antoinette'ı, bır donemın mağrur çehreli kralıçesını, artık yüzünde bu gururdan eser kalmayan bu "Avusturyalı" şehir kadını en çarpıcı bıçımde Grève meydanına giyotine giderken yansıtmıştı Muhtemelen bir oturumda çizdiği Danton desenında ise David, menfur siyasal hasmını gaddar olarak göstermişti. Katledılen Marat'nın portresine başladığında devrımcı halkın kendısinden tarihsel bır belgeden, çok daha fazla şeyler beklediğinin bılincindeydi. Yeni bir anlayışın örneği olarak ünlü bır dönemin en iyi, en yürekli insanlarını eserlerinde yansıtmak, yeni bır insanı suretıne kışılığinın damgasını vurmak onun için bulunmaz bir fırsattı.

Doğasını bizzat kendinde bulan ınsan ideali, aklın ıstemlerine olan tutkusunu yurttaşlık görevinin hizmetıne sunarak aydınlanma çağının tüm kültürel gelişmesini hazırlamıştı. Tablosu "**İnsan ve Yurttaşlık Hakları**"na atılan bır ımzaydı. Ona olan inanç genç devrim cumhurıyetinin önderleri ile kahramanlarını coşkuya boğmuştu. Konvansiyon'un onur üyesi, devrimin ateşli taraftarı, aynı çağın başka bır yazarı Friedrich Schiller Ren nehrinin öte yakasında yurttaşlık duygusunun kutsal alevini tutuşturmuştu.[3] O zamanın sanatçıları için en büyük güçlük

bu ideali hakikatte, yaşayan insanlarda, günlük olayların akışında gerçekleşmesini görmekti. Böylesi bir güçluğü David de yaşadı. Antik kahramanlık çağının devrimci niteliğini iyiden iyiye bilen David, ilk eserlerinden biri olan devrimin şu fırtınalı kuşu "**Horace'ın Andı**"nda bu bilincini tamamen göstermişti. "Marat" ile ilgili taslakları hazırlarken çok güç bir görevin, bir portre yaratmanın, gerçeğe bağlı yüksek bir ülkünün hesabını taşımak zorunda olduğunun da bilincindeydi. Katledilen Marat'yı resmetmek, bu tarihsel görevi üstlenmek, böyle bir coşkuyla işe koyulmak, trajik ölümünden üç ay sonraki 14 Ekim'de Konvansiyon oturumuna tabloyu yetiştirmek... Tablo merasimle Konvansiyon'a teslim edilip devrimci kahraman Le Peletier'nın portresi ile beraber toplantı salonunun duvarına asıldı.[4]

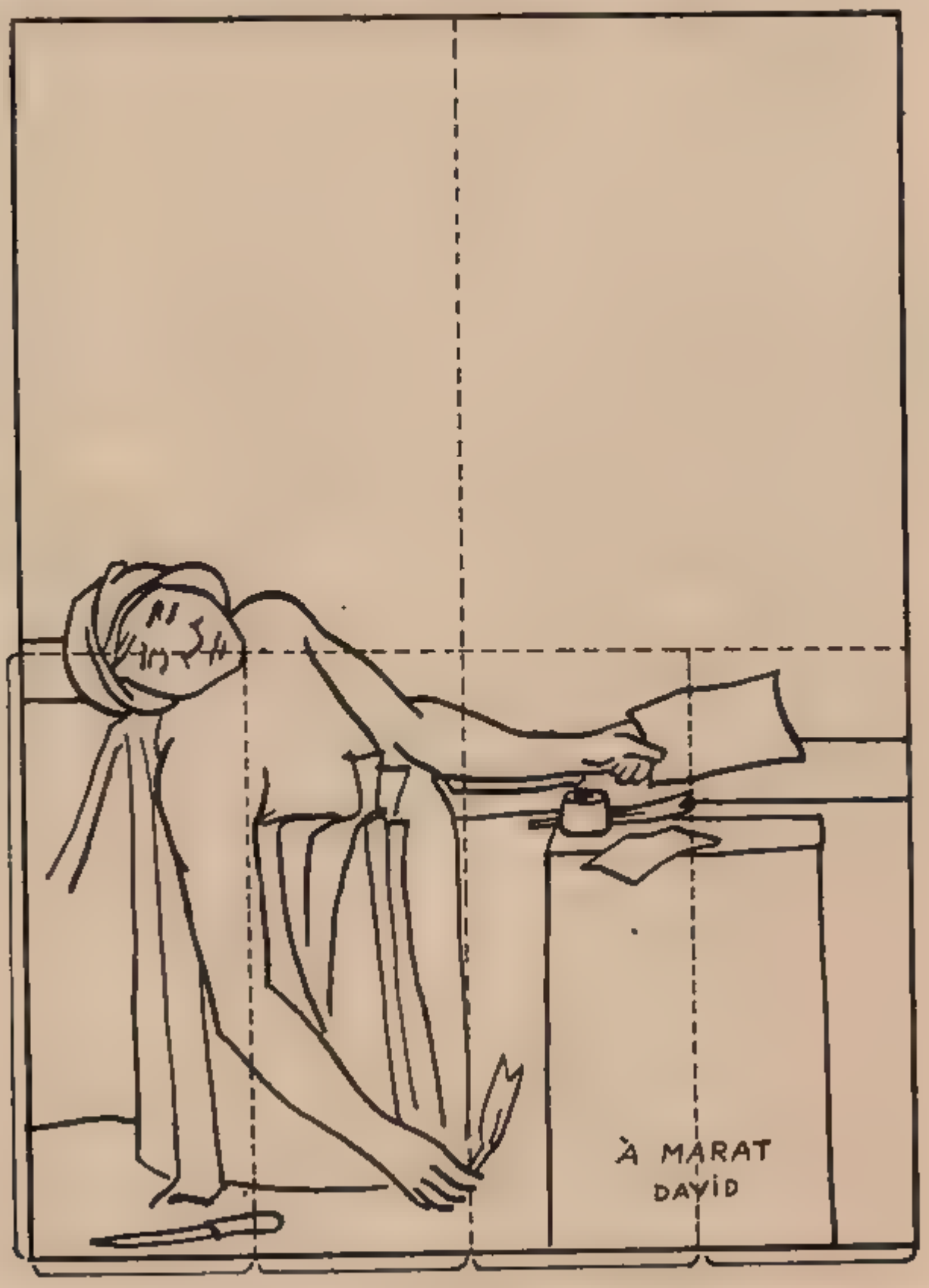
David'ın bu konuyu işleyen tablosu Marat'nın öldürülüşünden bir gün önce kendisine yaptığı ziyaretin izlenimlerini taşır. Bu çalışmada konuyla ilgili ilk taslakların ozel bir yeri vardır.[5] Başın desenı muhtemeldir ki Marat'nın sağlığında çizilmiştir. Tablodaki yüz çizgileri Marat'nın yüz çizgilerine pek yakındır. Desenden tabloya geçişte kompozisyon arayışından doğan zahmetli bir yol izlendiği görülmektedir. Marat'nın katafalka konmasında görev alan David'in o günlerde de bu kompozisyon sorunuyla uğraştığı farkedilmektedir. Kabul etmek gerekir ki, aynı durumun katafalkta da korunması için David ile arkadaşları görevlendirilmiş olmalıdır. Resim yapılırken gene de bir yığın yan görevler çıkmış olmalı muhtemelen. Düşüncesinde bir birliğin sağlanması için pekçok motiflerle anılar kompoze edilmiştir.

David resmin kompozisyonunu tasarlarken her şeyden önce mezar anıtlarla ilgili konu kendisini çok uğraştırmıştı. O yıllarda Fransa'da anıtlarla ilgili sorunlar günceldi. Kilise merasimine karşı savaş veren devrimciler önceleri defin biçiminin herkes için aynı sadelikte olmasından yanaydılar. Kısa bir müddet sonra kamu yaşamındaki önemli kişiler için anıt mezarların devlet açısından anlamlı olacağından söz etmeye başladılar. Voltaire'ın külünun 1792'de merasimle Pantheon'a götürülüşü devrimci putlaştırmanın temel taşı oldu. Dört yıl sonra mezarların korunması ve yeniden yapılması için şöyle bir sloganla bir tasarı hazırlandı: "Anıt mezarlar onurlu insanların ölümsüzlük beşiğidir." Daha sonra Delille, Pindemonte ve Foscolo gibi ozanların mezarlar ve defin konusundaki bir dizi şiiri polemik konusu oldu.[6]

Ortaçağ'da ölen birinin resmi, İsrafil'in sûrunu çalmasıyla yattığı yerden kalkmaya hazır halde tanrısının huzuruna çıkabilmek için genellikle dua eder pozda çizilirdi. İtalyan Rönesansı'nın ustaları öluleri mezar nişlerinin içinde, sakin bir biçimde, etrafında ebedî uykusunu korumakla gorevli meleklerle resimlerlerdi. Bu geleneği ilk Michelangelo kırdı. Medicilerın anıt mezarlarında Lorenzo ile Giuliano'yu mahzun, duşuncelı bir çehre içinde gösterdi. İnsanla kaderi arasındaki çelişkinin ifadesi olarak ölümun sureti ilk kez bariz bir biçimde somutlaşıyordu. Barok sanatın anıt mezarları ölüyu yüksek bir piyedestal üstünde, kıvrımlı bol giysilerle şatafatlı bir poz içinde gosterir. Bu kahramanlaştırma aynı zamanda o sonsuz ölüm hiçlığının içine düşen insanı yansıtır: Anıtın alt kısmında ileri bakan bir iskeletin kolu, kemikli elleri dünyevî olan her şeyin geçiciliğini vurgulayan bir kum saati tutar. Erdemli, onurlu insanlara ölümsüzlüğü de veren ölüm, aynı zamanda onun hiçlık içinde yok oluşuna da neden olur. Bu etkili kontrast Barok mezarların temelinde vardır, yalnız çok kere gerçek yaşantının yerini içeriksiz biçime bırakmaktaydı.[7]

XVII. yüzyılda ölüm kavramının başka bir biçimde algılanmasıyla bir başka

mezar tipi doğuyor. Fransa'da Dekartçı akılcılığın egemenliğiyle beraber abartmalı İtalyan anıt mezarları yerini daha sade, daha makul bir yapı tarzına bırakır. Bu tipin[8] sonraki örneklerinden biri heykeltraş Pigalle'in yaptığı Paris'te Notre-Dame'daki Kont d'Harcourt'un anıt mezarıdır. Anıt mezarın dibindeki alegorik kadın figürü ölen kahramana doğru ellerini uzatmış durumda ona ağlarken görülmektedir. Elinde sönmüş bir meşale tutan mahzun çehreli koruyucu bir melek lahidin kapağını yukarı doğru kaldırmaktadır. Öbür tarafta ölümün sembolü bir iskelet elindeki tırpanla lahidin üstüne eğilmiş, diğer elinde de fanilığın



"Marat'nın Öldürülüşü" adlı tablonun şeması Kesik çizgiler resmin kompozisyonunu gösteriyor.

simgesi olarak bir kum saatini ölenin yüzüne doğru tutmaktadır. Anıt mezardaki kompozsisyonun merkezi noktası olünün figürünü teşkil etmektedir. Kapağı aralanan lahıdın içinde açılmış kefeni ile bir iskelete dönüşmuş olan ölünün çürümüş bedeni görülmektedir. Zayıf bedenle kemikli ellerin naturalist bir anlayışla yansıtılması XIII. yüzyıldaki Gotik heykelleri, özellikle kıyamet günündeki mahşer sahnesini anımsatmaktadır. Ömrünün son yıllarına doğru heykeltraş Pigalle özellikle Voltaire'i bol giysiler içinde otururken yansıtan eserinde olduğu gibi natüralist anlayışa yönelmiştir.[9]

David kuşkusuz XVII. ve XVIII. yuzyılın bu tarz anıt mezarlarını bılıyordu. Marat'yı tablosunda nasıl canlandıracağını duşünürken iki tarz kompozısyon anlayışı arasında tereddut içindeydı: Bırı olduruluşünden bir gün once küvette otururken gördüğü Marat, öburü anıt mezarların lahitinden vücutları görülen ölülerin simgesel biçimi. Her ıkı motifi de birbirıyle iyıce karşılaştıran David, yüce bır anıt mezarın karakterine küvetteki Marat'nın gerçek figürünü yansıtarak yeni bir anlam verir; çünkü David bu kompozisyona doğrudan doğruya kendı izlenimini de katar Pigalle'ın natüralizmı ile alegorik anlaşıyını reddeder.

Bunun yanında bır sıra başka anılar da David için önemlı rol oynuyordu. Ingres'in Raffael'e hayranlığı; onu tanrı katına yuceltmesi genellikle David'ten ileri geldığı soylenir. (Ingres, Davıd'ın öğrencısıydı. ç n.) Bununla beraber Raffael'i, bu İtalyan sanatçısını "**tanrısal bir insan**" diye David'ın soylediği ileri sürulen övgü pek doğru olmasa gerek.[10] Ayrıca dıkkate değer bır gerçek te şu ki, David'ın Roma'daki ıkameti sırasında Rafael'ın Antıpod'ları ile XVII. yüzyılın büyuk İtalyan realisti Caravaggıo'ya da buyük bır ılgi gostermesıydı.

Hatta David'ın eski bır Guistınıanı koleksıyonundan Caravaggıo ekolüne bağlı "İsa'nın Mezara Konması" adlı sadece bır tek desen taslağı da günümüze kalmıştır.[11] David'ın muhtemelen —Caravaggıo'nun Vatikan'daki "Mezara Konuş"— tablosu ornek olarak dıkkatını çekmış olmalı. Bu nedenle on yıl sonra "Marat" üstune çalışır; desenler, taslaklar çızerken Vatıkan'da gorduğü bu tabloyu anımsamıştır. "Marat"dakı figur takrıben değil tam Caravaggio'dakı gıbi tablonun ön kısmına ıtılmış; boylece figür dengeli olçuler içinde daha ıyı algılanır. Yine Caravaggio'dakı gıbi oldukça aşağıda kalan ve ufuk çızgısinin hızasında bulunan figur koyu bır fon ıçinde modle edılmış: daha da onemlısı takatsiz aşağı sarkan kol bariz bir bıçımde one çıkarılmış. muhtemelen David bu motif üstünde uzun uzun uğraşmıştır. Bugün Louvre'da bulunan birkaç desenınden anlıyoruz ki, "Marat" tablosu meydana gelene kadar bu konu ustunde tekrar tekrar çalışmıştır Bu nedenle Caravaggıo'yu "zıkretmek" için Roma'da desenlerle doldurduğu eskiz defterıne bakması gerekmıyor. Anlatım gücünü özellikle verebılmesi ıçın mecalsiz sarkan kolun Caravaggıo'nun tablosundakıne çok benzediği bu tabloya bir göz atıldığında farkedilir.

Caravaggio'nun süssüz, gerçekçi sanatı David'ı iyiden iyiye etkılemişti. Poussın David'ı etık gücüyle buyulüyordu. Corneille ile Poussin'in klasik figurleri 1789 ınsanlarını ozellikle etkıledığı bilinmektedir. Poussin'ın "**Eudamias'ın Vasiyetnamesi**" adlı tablosu eskı bır gravurden ornek alınarak yapıldığı da bılınmekteydı. Bu kompozisyonda Poussın —yaşamın çelişkilerini ölumle açıklayan soylu Stoacıların anlatım gucunü— en sevilen figürlerle verır. Resımde ulvî bır sukunetle rolyef hıssı veren dengeli bır kompozisyon gorulurken, figurler on plandan tablonun gerisine doğru ıtılmektedır. David, Poussın'in hemen hemen hıçbır motifini kullanmadı· Eudamıas'ın elı aşağıya o kadar guçlü sarkmaz, figürün krokısı genellikle "Marat"yı anımsatır. Boylece David, Poussın'ın anladığı olüm

kavramına yaklaşırken Hıristiyanlık öğretisinin ölümden sonraki kaba misılleme anlaşışının çelişkilerini ortaya kor. Davıd'te bu eğilim "Marat" çalışmasına başlamadan çok önceleri vardı.[13] Kahramanımızı ölüm döşeğinde gosteren figüru David'in bütün yaratıcılığını ortaya koyuyor. "Hector ile Andromaque" 1783'ün bu yönde ilk denemesıydi: Antık çağın kahramanı, Poussin'in Eudamidas'ı gibı yatağında boylu boyunca uzanmış. Çok daha sonra yaptığı "Le Peletıer"in tablosunda David güncel olayları klasik biçimlerle birleştirmeyi denemiş; hatta burada Le Peletier'i ülküleştirmekten kaçınmış, bir müddet önce meydana getırdiği devrimcının bu portresinde daha gerçekçi olmuştur. "Marat'nın Öldürülüşü" tablosunda ise Davıd yaratıcılığının şahikasına ulaşmıştır. Bu eserde David, ideal olanla somutu; bireyle tarihi, özelle kamusallığı birleştırmeyi başarmıştır. Böylesi bir görevin layıkıyla takdir edılebilmesi ıçin kompozisyonunu motıflerle zengınleştirerek ona çıfte bir anlam vermesini sağlamıştır.

Önce şu ilkeyi ızlersek onun konuyla nasıl boğuştuğunu daha iyi anlarız. David Marat'yı evinde, banyo küvetinde gösteriyor. Her janr ressamı devlet adamlarının "özel yaşamlarından" sahneler resimlemiştir. (**Genre** —Fr.— Genremalerai —Al.— "janr ressamlığı" resım sanatında günlük hayattan sahneleri yansıtan bir tarz. —çn.) Bır hastanın yıkanırken yapılan resminden daha intım, günlük yaşama daha uygun başka ne olabilirdi? (Marat bir çeşıt cilt hastalığından mustaripti. Onun için sık sık sıcak suda banyo yapardı. —çn.) Davıd'in resminde bir kahramanın alelade günlük eşyaları sanatsal değerlendirmeyle yansıtılıyor. Antık bir lahıdi anımsatan küvetin içine taştan yontulan ölüler gelecek kuşakların bakışlarına sunuluyor. Mermer mezar kapaklarını anımsatan basıt tahta sandığın alt kısmında "Marat için - David" dıye ressamın imzası okunmaktadır. Ameliyat masasındaki hastaları anımsatan Marat'nın yarı çıplak figüru klasik sanattakı ideal figürlerin çıplaklığını anımsatıyor. Küveti kaplayan çarşaf sanki kefen bezı etkisini uyandırıyor. Marat'nın hastalığı nedeniyle başını sardığı bez ona alışılmamış gorünüm verirken bütün sahnenin dramını daha da pekiştırıyor. Bütün bu değerlendirmeler koyu bir fonla bambaşka bır anlam kazanıyor. David burada XVIII. yüzyılın sembolik ve alegorik anlamından kaçınıyor, özellikle Canova'nın daha sonraları yapığını koyu bir ton vererek adeta boşluğa açılan bir "pencere" hissi uyandırıyor. Resmın bütün motıfleri şu sanatsal ilkeyi açıklıyor: Çok sesli bir müziğin müşterek ahengi.

Davıd'in "Marat"sı Watteau, Chardın, Fragonard gıbi ressamların tabloları ile karşılaştırıldığında onlarınki kadar çok renklı değıldır; hatta David'ınki resımden çok bir heykel hıssi uyandırır. Kansız solgun cesedin rengiyle kar gibı beyaz bezlerin koyu kahverengı tonla teşkil ettığı zıddiyet, başı saran açık renkli sargı, küveti orten yeşil bez, sağ köşede sıcak renkle boyanan sandık bu renk zıddıyetini daha da belirgınleştiriyor. Konu —özelle resmiyetin, bıreysellikle idealın, portre ile mozelenin— kompozısyonel dengesi içinde verılmiş. Eşyalar tabloda öyle gösterıliyor ki, kenar çizgıleriyle nesnel bıçim birbirleriyle tam uyum sağlıyor. Poussin'e dayanan bu ilke özellikle "Marat" kompozısyonunda tam bır mükemmellik kazanıyor. Her şeyden önce dayanak noktasının seçımındeki isabet iyice kendini gösteriyor. David Marat'nın öldürülüşünden bır gün önce kendısını banyoda gordüğünde ona iyıce bakmış olmalı. Böyle bir dayanak noktası modelın anlamını her zaman azaltır. Öte yandan Pıgalle'in anıtmezar için yaptığı lahit göz hizasından oldukça yüksektedir, bu kompozısyon modelın değerını aşırı ölçüde yukseltmış. Bundan başka her ıki kompozısyonda da öznenin algılanması eşyalara bağlıdır. Davıd bakış noktasını aşağı yukarı Marat'nın

başı hizasından alıyor; böylece kenardaki sandıkla berideki küvet gibi eşyaların perspektif algılanışları kompozisyonun dikdortgen biçimine hemen hemen uygunluk sağlıyor.

Sanatçının bu çabasından resimde gösterilen nesnel özellikler meydana çıkarken Marat'nın elinde tuttuğu kağıdın üzerindeki yazılarla sandık üzerinde kıvrık duran kağıdın yazıları da okunabılmektedir. Birinci kağıtta Marat'nın katili Charlotte Corday'ın ona hitaben yazdığı dilekçede şu sözler okunmaktadır:

"13 Temmuz 1793
Marie Anne Charlotte Corday'den
Yurttaş Marat'ya
Mutsuzluğum artık yeter,
mutluluğundan ben de hak iddia ediyorum."

Sandık üstünde bulunan, Marat'nın henüz bitirdiği kısa mektupta da şunlar yazılı:

"Kocası yurdu için ölen
beş çocuklu dul kadına veriniz bu parayı."

Bir tabloya konan tarihsel belgeler o tablonun sanatsal gücünü azaltmaz. Marat'nın düşünce ve niyetleri daha da açıklık kazanırken; belirsizlikler, kararsızlıklar da bertaraf ediliyor. Burada artık her şey David'in görevi ile bağıntılı; eşyalar öyle yansıtılmış ki, anlamları apaçık beliriyor.

İnsan, ölüme zaferini göstermek için yüzyıllardır kör bir ölüm korkusu yüzünden beyhude yere fizik ötesi güçler arayıp durmuş. David tam tersine hareket ederek Marat'yı son derece sade yansıtırken onun küvetten görülen cansız vücudu ile sargılı başını, hareketsiz aşağı sarkan kolunu tabiî bir görünüm içinde yansıtmıştır. Ölü vücudun kendiliğinden yana düşüşü David'in resminde mımik etkı gücü veriyor. Aşağı sarkan sağ elinde sanki yazmayı sürdürecekmiş gibı bir tüy tutuyor; güçsüz yığılan sol elinde bır kağıt var, böylece tabloya bakana geçen dramatık olayı bildirmek istiyor gibıdır; geriye sarkan başı ile dudaklarındaki buruk tebessüm ölüm kavramının acı bir yansıma sımgesidir. David bu tabloda Marat'yı tabiî ölçüleriyle resmederek bedenine verdiği manevi havayı hıçbir doğaüstü tasvirle alegorık soyutlamaya başvurmadan gerçekçi bir biçimde göstermiştir.

Tablosunu tasarlarken David'in resim sanatının bir takım problemleriyle karşılaşmadığı düşünulemez. Önce tuvalin boyutlarında karar verebilmek, sonra figürü resmin sınırları içinde yerli yerine oturtabilmek gibi sorunlar ressamı oldukça uğraştırmıştır her halde.

Yatan Marat figürünün kahramanca bir duruşu var, David onu mermer bir heykele benzetmiş (Madam Récamier'ın yarı uzanmış portresinde ya da Poussın'in "Ekho ile Narkissos" tablosunda olduğu gibi) bır hava verseydi daha tabiî olurdu. David bir başka çözümü tercih ediyor: Tuval çevresinin figürü kuşatması yerine mekânın kesitı Marat'nın yatık gövdesinin bir kısmını kapatıyor.

Boylece dışarı sarkan figürün etkisi daha da belirginleşiyor. Hacim özenle ortaya çıkarıldığında figür kendini kompozisyonun ana merkezi olarak hissettiriyor. Tuval figürün bir bölümünü kestiğinde, yukarı kısmında da geniş bir mekân bulunduğundan figür ile tuval arasındakı bu değişken etkı bir uyumsuzluk gibi görünüyorsa da gerçekte Poussin'in klasik figürleri kompozisyonun ana merkezi olarak tabloya yerleştirilmediğinden tuval ile bıçim arasındaki tenakuz David'ın "Marat"sındaki kadar heyecan uyandırmıyor.

David bu sorunu geçici, tesadüfi olarak denemeyi değil, resım sanatının kendi

yasalarına dayanarak bir gerçeği, kompozisyon gerçeğini ortaya koyuyor. Bu nedenle figürün istınad noktası ile resim yüzeyinin ana koordinatları bir uyum sağlıyor. Marat'nın başı resmin tam yarı yüksekliğine oturtulmuş (işte bu yüzden tablonun yarısını kaplayan koyu fon ile tuvalin bir kısmını kestiği yarım figür kompozisyon yasalarını zedelemiş hissini uyandırıyor). Marat'nın cansız aşağı sarkan elindeki tüy resmin alt kenarının ortasında bulunuyor. Figürün dikey ve yatay çizgileri tuvalle öylesine bağlantılı ki, ölü Marat resmin içinde bir mengeneye sıkıştırılmış gibi duruyor. Bu izlenim tablonun değerini azaltmamalı, seyircide David'in iki-üç bölumle resmi basit ölçüler içinde yaptığı duygusunu uyandırmamalıdır. Onun için "Marat" kompozisyonu Rönesans kompozisyonlarının altın kesimli müzikal titreşimlerinden daha makul, daha dengelidir.

David'in eserlerinden üçü devrimle özellikle sıkı sıkıya bağlıdır: "Ballhaus Andı", "Barrère'in Portresi", bir de "Marat'nın Öldürülüşü". David'in özellikle geleneksel akademik kurallara sıkı sıkıya bağlı olarak yaptığı devrim yıllarının anıtsal kompozisyonlarından biri olan ve her uç sınıfın temsilcilerini yansıtan tamamlanmamış tablosu "Ballhaus Andı" (Le Serment du Jeu de Paume) özellikle belirtilmelidir. Tabloda anlatılan bu olayı sanatçı bizzat yaşamadığı için klasik ve sistematik gruplarla ve hatta kılı kırk yararcasına yansıtıyor. Özellikle tablonun ön kısmında gruplar halinde gösterilen her üç sınıfın temsilcileri soyut bir alegorik karakter taşıyor. David burada en önemli olanı gözardı ediyor: Devrim kargaşası içinde yığınların spontan karakterini... Bu bakımdan ayaklanan yığınların fırtınalı coşkusunu çok güzel yansıtan örneğin Daumier'nin Moskova Müzesi'nde bulunan "Camille des Moulins'in Söylevi" adlı eskizi 1789 Fransız Devrimi'ndeki olayları anımsamadan düşünülemez.

Devrimcilerin portreleri, özellikle David'ın "Barère"i, Avrupa portre sanatındaki gelişmenin önemli bir kesitini vermesi bakımından tabiî ki çok değerli tarihsel belgelerdir. Konvansiyon üyesi Barère'in portresinde David o kadar başarılı olamadı. Yüzündeki ifadenin devrim heyecanından uzak oluşu, koyu bir fon içinde gösterilen kürsüdeki yalnızlığı, dinleyicileriyle soğuk ilişkisi bu başarısızlığı gösteren örneklerdir. Buna karşın insan ister istemez Rem Bramdt'ın sıcak bir atmosfer içinde yansıttığı "Lonca Üyeleri"ni anımsıyor. Bu tabloda kişileri karşılıklı anlayış ve etkili bakışlarına kaptırıyor insan kendini.

Bu eleştiri "Marat" tablosu için sözkonusu değil. Bu tablo gerçekten David'in bir şaheseridir. Bu resme konan yurtseverlik duygusuyla kahramanlık ifadesi onun ustalığının şahikasıdır. Çağının bir belgesinden çok devrimin bir epizodudur. Gerçeğe bağlı cesur kompozisyonu temiz ve bariz formu, heyecan verici açık-koyu konstrastı ile Gossec'in bas ve davullarla çalınan trajik marşlarındaki gibi devrimci dönemin ruhunu tam anlamıyla yansıtan bir şaheserdir.

David'in çağdaşları bu tablonun derin, sembolik anlamının bilincindeydiler. Konvansiyon'un kararıyla bu eserden yapılan gravür, tablonun popüleritesini daha da arttırdı. İki yıl sonra "**halkın dostu**"nun siyasal hasımları zaferi kazanınca sanki yapılacak başka acele işleri yokmuş gibi özel bir kararla ölumleri üstünden on yıl geçmeden devrim kahramanlarını yansıtan eserlerin sergilenmesini yasakladılar. Karşı devrimciler boylece Konvansiyon günlerinin heyecanlı anısını başlarından atıyorlar; tabloyu da ressama geri veriyorlar. David'in bundan sonraki yılları acılar içinde geçer. Ressam eserini Restorasyon devrinin fanatizminden korumak için üzerine kalınca bir boya çeker. Tablonun devrimci özü yıllar sonra da etkisini sürdürdüğünden Fransız hükümeti sanatçının ölümünden bir yıl sonra (1826) resmi satın almaya yanaşmaz; hatta onbir yıl sonra

sanatçının varisleri tabloyu Fransız Ulusal Müzesi'ne bağışlamak istedikleri halde bu öneriyi de reddeder. İlk kez 1893'te, tablonun meydana getirilişinden yüz yıl sonra eserin gerçek sanatsal değeri yeniden kabul edilir: Bugün bu eser Brüksel Ulusal Müzesi'ndedir.[14]

Ama Fransa'da David'in bu şahaseri üstüne yapılan tartışmalar hâlâ bitmedi; hele gerici güçlerin saldırıları bir başka biçimde sürüyor. Bir zamanların pek övülen Baudry adlı bir salon ressamı David'in işlediği konuyu kendine göre yeniden yorumlamak görevini üstlenir. Bugün Nantes Müzesi'nde bulunan "Charlotte Corday" adlı tablosunda ikinci plana ittiği Marat'nın figürünü aşırı bir rakursi (Resim sanatında tasvir edilen nesnenin yatay durumunun cepheden gösterilerek perspektifinin kısaltılması —çn.) içinde gösterirken, katil Charlotte Corday'ı[15] ön plana çıkararak sanki bir kahramanmış gibi bütün dikkatleri onun üstüne çekmek ister. Böylece Baudry çılgın katilin üzerinde tabloyu seyredenin ilgisini toplayarak onun ne mahirane bir iş yaptığını göstermeye çalışır. Sanki bir sanat değeri varmış gibi salon sanatçılarının pekçok eserleri nasıl da ön plana çıkarılmak isteniyor. David'in gerçeği yansıtan yüce niyetiyle karşılaştırılınca Baudry'nin tablosu kriminal tiyatro piyeslerini anımsatır.

NOTLAR:

1. J.David-Chassanol, **Notice sur le Marat de Louis David**, Paris 1867, Durand-Greville, "La Mort de Marat par L.David", **L'Artiste**, 1889, II, s.79, Ch. Saumier. "Le Marat expirant de Louis David", **Gazette des Beauxu Arts**, 1913, mai, s 270; Gros, "ses amis et ses élèves", **Catalogue de l'exposition**, Paris 1936, s.144.
2. E.Delecluze, **David**, s.47.
3. K Anissimow, **Schiller'in İlk Yılları. Seçmeler. Erken Burjuva Gerçekçiliği**, Leningrad 1936, s.467 (Rusça)
4. Ch.Saumier. **age**, s.276.
5. **Inventaire des dessins du Musée du Louvre**, IV, s.79, Nr. 3200.
6. Van Tieghem, **Le préromantisme**, 1930, s.188; Mathiez, **Les orgines des cultes revolutionnaires**, 1904.
7. A Chastel, "L'art et le sentiment de la mort au XVII^{e}", **XVII^{e} (Dixseptième) siècle**, Paris 1957, s.287-293; M.Alpatow, "A propos des stèles funéraires du XVIII^{e} siècle (Canova et Mortos)", **Omagiu lui Opresco**, 1961, s.13.
8. Bunun örneği Lebrun'un annesinin anıtmezarıdır, Paris, Saint Nicolas du Chardonnet; A.Michel, **Historire de l'art**, VI, 2, resim 494.
9. E.Hildebrandt, **Die Malerei und Plastik des 18. Jahrhunderts**, Berlin 1915, s.72.
10. **Ressam David'in Söylev ve Mektupları**, Moskova 1933, s 42 (Rusça)
11. **Inventaire des dessins du Musée du Louvre**, IV, s.97 Nr. 97. Ayrıca bkz. Nr. 3191, 3217, 3312, 3310.
12. **Exposition Nicolas Poussin**, Paris 1960, s.124, Nr. 17.
13. 1778 yılında David "Patrokles'in Ölümü" adlı taslayı yapmıştır.
14. E.et J.Goncourt, **Manette Balomon**, 1886, s 323. "Davit coşkuyla tek bir eser yarattı, yaşayan tek bir eser: Marat"
15. **L'art français 1789-1889**, Paris, s.44.

KAYNAK:

Michail W.Alpatow, Über Westeuropäische und Russische Kunst, VEB Verlag der Kunst-Dresden, 1982

Felsefe Haberleri

fransız devrimi: felsefe ve bilimler

Institutio İtaliano per gli Studi Filosofici'nin (Napoli) çabaları ve **Commission du Bicentenaire du Centre National de la Recherce Scientifique**'in desteğiyle **Uluslararası Diyalektik Felsefe** Cemiyeti 3-7 Mayıs 1988 günleri arasında Paris'te, konusu "Felsefe ve Bilimler" olan bir kongre gerçekleştirdi. **Mission Interiministérielle pour la Commemoration du Bicentenaire de la Révolution Française et des Droits de l'homme** (Fransız Devriminin ve İnsan Hakları'nın 200. Yıldönümü için Bakanlıklararası Kurul) kongreyi himayesine almıştı. 22 ülkeden bilimadamlarının katıldığı kongreye, Büyük Fransız Devrimi'nin, ideolojik ön hazırlığının dünya tarihi üzerinde ve felsefe, bilimler, edebiyat, sanat, politika ve de ideoloji üzerinde süregelen etkilerini konu alan yeni araştırmaların sonuçları sunuldu. 6 plenum ve 15 seksiyon oturumunda, sunulan tebliğlerin fazlalığı dikkate alınmaksızın, çoğu zaman oldukça sert, ama hep öze ilişkin olarak yürütülen tartışmalara yeterince zaman ayrıldı. **H. J. Sandkühler** (Bremen), **R. Lauth** (Münih), **G. Labica** (Paris) ve **M. Buhr**'dan (Berlin) oluşan hazırlık komitesinin özellikle yoğun çalışmaları Kongre'nin başarılı geçmesini sağladı.

Evsahipliğini yapan **Nanterre Üniversitesi** rektörü **M. Imberty** (Paris) selamlama konuşmasında 1789 Devrimi'nin, insan haklarının formüle edilmesi ve gerçekleştirilmesi mücadelesinden ayrı düşünülemeyeceğini belirtti. Rektör, insan hakları sorununun, günümüzdeki felsefî tartışmaların önemli bir yanını ifade ettiğini söyledi. **G. Orsi** (Napoli) Hegel'in diyalektik düşüncesinin İtalya'da entelektüel geleneği geliştirdiğini ve bu düşüncenin Fransız Devrimi'nin önemli yönleriyle sıkı bağı içinde ele alındığını ifade etti. Devletle birey arasındaki karşılıklı ilişki, özellikle günümüzde temel sorun olarak gündeme geldi. Cemiyetin başkanı **H. H. Holz** (Groningen) açış konuşmasında önce Büyük Ekim Sosyalist Devrimi'nin Fransız Devrimi'yle bağını oluşturan toplumsal ilerleme ve sosyal adalet mücadelesinin geleneksel gelişim çizgisini tanımladı ve sonra ağırlığı savaş ve faşizmle hesaplaşmaya vererek Aydınlanma'dan "evrensel akıl"ın (sagesse mondiale) oluşmasına kadar felsefî düşüncede izlenen gelişmenin ayrıntılarına girdi. Barış ve devrimci dönüşümler mücadelesinde silahlara yönelik eleştirinin eleş-

tiri silahı ve bilgeliğin de adalet zenginliği olarak belirdiğini söyledi.

Fransız Felsefe Derneği başkanı **J. d'Hondt** Aydınlanmacıların şiddetli bir devrim olasılığı konusundaki tasarımlarını ele alan açıklamasını sundu ve Hegel'in devrimci şiddet karşısındaki konumunu analiz etti. Gerçi Hegel Fransız Devrimi'nin "terör"ünü ahlâksal yönlerden mahkum etmiş, ama Devrimle birlikte doğan devletin kurulup savunulmasının zorunluluğunu da kabul etmişti. Uluslararası Schelling Derneği başkanı **H. M. Baumgartner** (Bonn) Fransız Devrimi'nin hangi açıdan bir çağ dönüşümü karakteri taşıdığı, tarihin süreklılığı içinde birbiri ardına eklenen olaylar dizisi niteliğini hangi bakımdan kazandığı sorusunu ortaya attı. **Baumgartner**'e göre Devrim, sosyo-ekonomik bir dönüşüm değildi; sadece dolaysız bir burjuva ekonomik devrimiydi, kapitalist üretim ilişkilerinin feodal üretim ilişkileri üzerinde üstünlük kurması için gereken hukuki önkoşulları sağlamıştı. Oysa çağ açan niteliği kendisine politik, hukuki ve ideolojik alanda tanınmalıydı; Fransız Devrimi rejimi (parlamentonun ve yargı organlarının eski biçiminin dağıtılışı, demokratık devlet biçimi için model anlamında Jakobenizm), hukuku (genel vergi eşitliği ilkesinin uygulamaya konması), orduyu ve ideolojiyi (insan haklarının deklarasyonu) değiştirmiştir.

Plenum ve seksiyonlardaki kapsamlı çalışmaların burada sadece önemli noktalarına değinmek mümkün. Klasik Alman felsefesinin Fransız Devrimi'yle ilişkisi çalışmalarda geniş yer tuttu. **M. Buhr** (Berlin) plenumda, Fransa'daki devrimci olayların gelişmesinden klasik Alman felsefesi içinde en çok Fichte'nin yapıtlarının etkilendiğini açıkladı. Fichte'in devrimle ilişkileri yakından incelendiğinde, bu ilişkilerin devrimci-demokratik Jakoben diktatörlüğü dönemine yönelik olduğu açıklık kazanacaktır. Konuşmacı Fichte'in Devrimle ilişkilerinin "Doğal Hak" ve "Ahlâk Öğretisi" adlı devrim yazılarından başlayarak, "Devlet Öğretisi"ne kadarki geçirdiği aşamaları ve değişmeleri anlattı. Bütün bu süreç içinde Fichte'de, çalışma aracılığıyla varoluş hakkının temellendirilmesi düşüncesi teorik öz olarak ortaya çıkmıştır. Ancak işte bu teori Fichte'nin neleri Jakobenlerin düşüncesine bağladığını da sergilemektedir. **W. H. Schrader** (Siegen) belgesel ağırlıklı konuşmasında, devrim yazılarından başlayarak Fransa'daki olaylarla bağlamı içinde "Doğal Hak"taki kararlı demokratık konumların oluşması ve temellendirilmesine kadar Fichte'nin düşüncesinin uğradığı değişiklikleri araştırdı. **Jiu-Xing Wang** (Pekin) bireyin feodal baskıdan Fransız Devrimi'nde başlayan kurtuluşunun, Fichte'nin transendantal felsefesinde hangi özgül bir yansımaya uğradığı sorusunun ayrıntılarına girdi. En önemli belirleyici faktör olarak "ben", "özgürlük" ve "pratik" kavramları tarafından nitelenen transendantal öznelliği öne çıkardı. Fichte gerçekliğin dönüştürülmesi için gerekli anahtarı ben'in davranışında görüyordu.

M.J.Siemek (Varşova) Fichte'nin, öznel idealizmin klasık savunucusu olarak nitelendirilmesine karşı çıktı. Fichte'nin özne kavramı birbirleriyle iletişimsel bir etkileşim içinde bulunan gerçek öznelerin çoğulluğunu içermektedir: Ben'siz biz olmaz, öznenin özgürlüğü olmazsa özneler arası bir toplulukta öteki öznelerle karşılıklı ilişki de olmaz. Fichte tekbenciliğin paradigmasını, öznellikarasına ilişkin transendantal bir felsefe tasarısıyla aşmıştır. **P.J.Labarrière** (Paris), Fransız Devrimi devamınca özgürlük idealinde meydana gelen değişmelerle bağlamı içinde Hegel'in mutlak özgürlük idealine ilişkin görüşlerini "devrimci terör" evresine kadar ele aldı. Hegel mutlak özgürlük istemini "şimdi ve hemen, bütün insanlar için, ve insan oldukları için" öne sürmüştür. Özellikle "Fenomenoloji"sinde etkisel ilkelerin gerçekleştirilmesinin tarihsel koşullarını araştırmış, bu tür ilkelerin tarihsel sürece bağımlılığı içinde gerçekleştirilebilmesi sorununa büyük önem vermiştir.

Klasik Alman felsefesine ilişkin öteki tebliğler, Hegel'in Leibniz'le olan ilişkisinin yönlerini (**A.Robinet**, Paris), Hegel'in Roussseau ile ilişkisini (**B.Tuschling**, Marburg), Jakobin'in ideoloji eleştirisinin kaynağını (**K.Hammacher**, Aachen), Hegel'in insan öğretisini (**Shi-Ying Zhang**, Pekin) Hegel'ın bilgi teorisinin toplumsal pratik yararlarını (**T.Rockmore**, Pittsburgh), Marx'ın Hegel'in devlet felsefesine

yönelik eleştirisini (**G.Amengual**, Palma de Mallorca), Hegel'den marx'a pratık anlayışının evrimini (**J.Metopilik**, Prag), ve Marx'ın Aydınlanma ve romantizmle ilişkisini (**A.Gedö**, Budapeşte) kapsıyordu. **H.Pleger** (Münster) ve **J.Rogozinski** (Paris)-'nin konuşmaları "Devrim düşünürü olarak Kant" konusuna ayrılmıştı.

Aydınlanma hareketının, devrimin ideolojik hazırlığının ve gıdışatının çeşıtlı yönleri, ele alınan dığer sorunlar arasında bulunuyordu. **O.Bloch** (Paris) eski rejimin materyalizmi üzerinde durdu. 18. yy. Fransız materyalizmi sadece Locke'un duyumculuğundan ve Dekartçı fizikten türetılemezdi ve bütünüyle "mekanikçi" diye nitelenemezdi. O daha çok 17. yy."libertinage érudit"in uzantısıydı ve böylece eski rejimin materyalızmi olarak anlaşılmalıydı. Bu materyalızmin bir yandan epistemolojik özellikler taşımakta, öte yandan sosyal yönü ağır basmaktaydı ve zümreler toplumunda öncelikle burjuvazinin giderek artan etkisi altındaydı. **G.Besse** (Paris) Rousseau'ya göre, davranan insanın burjuva erdeminin öznesi olduğunu vurguladı. Bu insanın davranışlarının ölçüsü akla uygun yasa, "genel aklın" yansımasıdır. "Toplum Sözleşmesi"nde etkisel bir iradecilik burjuva toplumundaki uzlaşmaz çelışkilerin belirleyici halkası durumuna gelmektedir.

W.Bahner (Berlin) Abbé de Mably'nın yapıtlarının ideoloji tarihinde farklı değerlendirilmesini ve sınıflandırılmasını istedi. Mably politik eşitçiliğin manevi önderlerindendir; Babeuf, komünist fikirlerini temellendirirken ona yaslanmıştı. İşte bu komünist fikirlere yakınlığı yüzünden 19. yy. burjuva ideologlarınca kendisine karşı savaş açılmıştır. Algı-tarihsel denen yöntemin temsılcıleri bugün onu erken-sosyalist gelişme çizgisinden dışlamaya ve tutucu düşünür diye yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bu iki yorum tarzı da yazarın yapıtlarının meydana çıkış ve etkilenme tarihinin birlığı ilkesini gözardı etmektedir; bunlar Mably'nin ideoloji tarihindeki gerçek rolünü görmemektedirler.

T.I.Oiserman (Moskova) Fransız Ansıklopedıstlerının sınai gelişmeyi sadece teknik ve teknolojık bir gelişme olarak değıl, aslında antifeodal nitelıklı sosyal ve politik bir süreç olarak ele aldıklarını gösteren araştırmalar sundu. Bunlar aydınlanmanın sosyal yönlerini değerlendirmek için önem taşımaktadırlar. **D.Losurdo** (Urbino) "kanlı" Fransız Devrimi'nin "başarısızlığı"na Kuzey Amerika'daki devrimci sürecin "barışçı gidişatı"na ilişkin günümüzdeki tutucu görüşlere karşı çıktı. Bu görüşlerde, Fransız Devrimi'nin, Amerikan bağımsızlık çabalarına (İngiltere'den) ve köleciliğe karşı savaşta belirleyici bir içtepi kazandırdığı ve bu savaşın beş yıllık kanlı bir iç savaşa bağlı olduğu sessizce geçiştirilmektedir.

J.Schlobach (Saarbrücken) devrimcilerin tarihsel anlaşılırlığından çıkarak, Fransız Devrimine ilişkin anlayışın temelinde büyük tarihsel bir kesit olarak hangi tarihi imgenin yattığını irdeledi. Erken Aydınlanmacıların düz çizgide ilerleme düşüncesi, tarih sürecindeki nitelıksel sıçramaları temellendirmeye uygun değildi. Ancak Ortaçağa "geri dönüş" tartışmaları ve içine düştükleri krizin bilincine varmaları Aydınlanmacıları devir ve ilerleme teorilerinde bir bileşime götürdü; bu bileşim dekadans teşhisini ve ilerleme ya da yenilenme tahminlerini birleştirebiliyordu. Devrimin gerekçelendirilişi için ikinci bir model, 1788 ve 1794 yılları arasında kaleme alınmış metinlerle tarih sayfalarına aktarılan ve Fransa'daki olaylara dayandırılan eskatolojik beklentilerden çıkıyordu.

Devrim, devrimci demokrasi ve insan haklarının teori ve pratığı için önemli geleneksel yapıyı kurmuştur. Rousseau'nun Babeuf'ün ve Jakoben dıktasının pratiğinde ifadesini bulan gelenek çizgisini **K.H.Schöneburg** (Berlin) ayrıntılarıyla ele aldı. Marx'ın proletarya demokrasisi teorisi üzerinde çalışırken Fransız kaynaklarına nasıl yöneldiğini açıkladı ve hem sosyalist ülkelerde demokrasinin daha da yerleşmesi hem de burjuva demokrasisinin devrimci-demokratık yönde gelişmesi için devrimci demokrasi alanındaki zengin tarihsel deneyimlerden yararlanmanın zorunluluğunu vurguladı. **L.Sève** (Paris) Devrimin 200. yıldönümü arifesinde Fransız sağının anti-Marksist saldırıları üzerinde durdu. Sosyalist ülkelerdeki devrimci dönüşümler ve yeni düşünce çığırının açılışı Marksizmin yaşam gücünü kanıtlamakla ve dev-

rimçi bir hümanizm perspektifleri açmaktadır. İnsan hakları günümüzde, somut gelişme yollarının çeşitliliğine dayanan yeni bir uygarlığa ve dünya düzenine çağrı olarak anlaşılmalıdır.

Tebliğlerden bir bölümü, sağduyu ve ilerleme, rasyonel düşünme ve hümanist davranışlar arasındaki ilişkilere ayrılmıştı. **H.J.Sandkühler** (Bremen) modernliğin, sadece hümanizm, rasyonellik ve demokrasinin doğuşu olmadığını, tersine içinde sağduyu araçlarının kendi karşıtıyla ilişkide bulunduğu yıkıcı bir potansiyel anlamına geldiğini de açıkladı, Bacon'dan Helvétius'a kadarki düşüncede ilerleme ve hümanizme gönderme yapan bir rasyonelliğin, geç-burjuva akıldışılığınca yerinden edilen momentleri, bir bilgi biçiminden daha fazlası olan bir felsefe, yani akılcı davranış olarak bir felsefe düşüncesi içinde yer almaktadırlar. **J. Zelený** (Prag) diyalektik-materyalist düşünce tarzının rasyonelliğinin özgülükleri üzerinde durdu ve günümüz toplumsal ilerleme süreçlerinin ve hümanist ahlâkın gerçekleşmesinin anlaşılmasında diyalektik çelişkinin oynadığı önemli rolü belirtti. **R. Lauth** (Münih) insan türünün korunması ve gelişmesi için insanoğlunun taşıdığı sorumluluğa dikkati çekti ve naif bir ilerleme inancı konusunda uyarıda bulundu. Rousseau bile ilerleme olasılığını kendi kendini yok etme olarak tartışmaya açmıştı; bu, artan silah potansiyeli, üçüncü dünyanın az gelişmişliği ve dünya çapında doğal çevrenin tahribi karşısında yakıcı güncelliğe sahip bir olasılıktır. Rousseau'ya göre kendi kendini yok etme olasılığı, insanın düşünmeye başlaması ile birlikte kendine ve varlığa ilişkin tasarladığı imgeler arasındaki ve de kendi gerçek vasıflarıyla varlığı arasındaki karşıtlığın giderek artmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Fichte bu görüşü, insanın önce düşünen varlık değil, özü gereği düşüncenin ta kendisi olduğunu söyleyerek daha da radikal bir hale getirmiştir. Konuşmacı, tek yanlı olarak "ilerleme=daha yüksek bir düzeye geçiş" formülüne bağlı kalmayan genel bir ilerleme teorisinin tasarlanışında önemli felsefe-tarihsel görüşleri benimsemenin zorunluluğunu vurguladı.

Kongre'deki temaların çeşitliliği, yukarda sıraladığımız temel konularla ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktan çok uzaktı. Özel seksiyonlar çalışmalarını, "İdeoloji ve İdeologlar", "Felsefe, Sanat ve Edebiyat", "Saint-Simon'dan Marx ve Gramsci'ye", "Diyalektik, Mantık ve Devrim" konularına ayırdılar. Uluslararası Diyalektik Felsefe Cemiyeti başkanlığına getirilen **D. Losurdo** (Urbino) kapanış konuşmasında, Kongre'nin bilimsel yönden son derece verimli ve uyarıcı geçtiğini saptadı ve ayrıca ülke sınırlarını ve ideolojileri aşarak, barışı destekleyen sağduyu diyaloğuna önemli katkılarda bulunduğunu belirtti. Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümü nedeniyle yapılan ve yapılacak bilimsel toplantılar yelpazesinde bu Kongre'nin lâyık olduğu yeri alacağını söyledi. Daha sonra üyeler yönetim kurulu ve başkanı seçti ve sonraki kongre yerini saptadı: Başkanlığa **D. Losurdo** (Urbino); ikinci başkanlığa **M. Buhr** (Berlin); sekreterliğe **J. Manninen** (Oulu); kurul üyeliklerine **Sh. Avineri** (Kudüs), **H.H. Holz** (Groningen), **G. Labica** (Paris), **R. Lauth** (Münih), **T.İ. Oiserman** (Moskova), H.J. Sandkühler (Bremen) seçildiler. Cemiyetin gelecek kongresi 1992'de Urbino kentinde toplanacak. Tebliğler Cemiyetin "Yıllıklar"ında (Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln) yayımlanacak.

Regina Benjowski - Hubert Horstmann

* * *

fransız devrimi: felsefe, edebiyat, sanat ve bilime etkileri

Önemli tarih olayları sadece tarihçilerimizi meşgul etmemektedir; bu olaylara genellikle kültür ve düşünce tarihine ilişkin çok katmanlı, hareketli yansıtmalar ve etki tarzları da bağlı olmaktadır. 1789 Büyük Fransız Devrimi'nın bu bakımdan yoğun ve karmaşık —yani, özellikle uluslararası ve disiplinlerarası— tarzda incelenmesi yararlı olacaktır.

Bu amaca yönelik olmak üzere, Ernst-Moritz-Arndt-Üniversitesi ile Universite de Franche-Comté Besancon arasındaki anlaşma gereği iki (1986 ve 1988) kolok-

yum gerçekleştirildi. Her iki üniversite ve ülkeden tarihçiler, edebiyatbilimciler ve filozofların katıldığı bu kolokyumlardan ilki (**86er Kolloquiums in Besancon, 27-29** Mayıs) "dolaylı ya da dolaysız Fransız Devrimi'nden esinlenmiş yapıtlar üzerinde tarihin etkisi" temasıyla Besancon Üniversitesi "Centre de recherches d'histoire et littérature en europe ou XVIII et XIX siecles" tarafından düzenlendi. Kolokyumda, burada sadece başlıklarını verdiğimiz temalar ele alındı ve tartışıldı: Fransız Devrimi ve Almanya'da dil, kültür ve toplum konusunda yeni anlayışların meydana çıkışı (Herder, Fichte, Humboldt); bu yeni anlayışların klasik Alman felsefesinde, romantizmde, Goethe, Ludwig Börne ya da Heinrich Heine'nin yapıtlarında, Alman gezginlerin haberlerinde ya da Alman yıllıklarının grafiklerinde vb. yansıyışı.

Ernst-Moritz-Arndt-Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nün 24-27 Mayıs 1988 günlerinde **Greifswald**'ta düzenlediği aynı temayı ele alan ikinci kolokyum, Fransız edebiyatbilimcileri, tarihçileri ve filozoflarıyla bu üretken disiplinlerarası işbirliğini sürdürme amacını güdüyordu. Sözkonusu olan yine, devrim olaylarına ilişkin düşünsel yansımalarla tepkilerin çeşitliliğini ve çelişkililiğini mümkün olduğunca ayrıntılı, tarihsel-somut ve ampirik yönden kanıtlanabilir bir tarzda ortaya koymaktı.

Bu durum, kolokyumda belirdiği gibi, o günkü Fransa ve Almanya'daki felsefe, edebiyat, dil ve sanatın gelişimini, politik yazını, bilimin pratiğini —Devrimin "pratik" ya da "teorik" yaşantısının tüm farklılığına karşın—aynı ölçüde ilgilendiriyordu. Çünkü Johann Gottlieb Fichte ya da Georg Forster'in Almanya için de devrimci bir dönüşümü özlemeleri ya da gerçekleştirmeye çalışmaları gibi, sonradan Madame de Stael ya da Heinrich Heine Büyük Fransız Devrimi'nin önöyküsünü, gidişatını ve etkilerini komşu halklara anlatıp açıklıyorlardı. Kolokyumdaki tartışmaların ayrıntılarında klasik Alman Edebiyatı ve felsefesinin (özellikle Goethe ve Hegel'in) Fransız Devrimi'yle ilişkilerindeki genel sorulara yanıt aranırken, tek tek edebi sanatsal örnekler, tarihsel yerel olaylar ve Devrim'in geniş politik etkileri de dile getirildi. Bilimsel sonuçların yanısıra özellikle felsefenin, bu tür bir devrimin reel-tarihsel bağlamı içinde ve edebi düşünsel yansımasında ne denli büyük uzlaştırıcı bir yer tutabileceği de açık seçik ortaya çıktı.

Birinci kolokyumda olduğu gibi, bu 2. Devrim-kolokyumunun sonuçlarını, Greifswald Üniversitesi Felsefe Dergisi'nde yayımlama kararı alındı. Ayrıca Greifswald Marksist-Leninist Felsefe Enstitüsü "Felsefi-sosyolojik kolokyumlar" dizisi dahilinde, Fransız Devrimi'nin açtığı yeni çağda felsefe, sanat ve bilimlerdeki gelişmeler konulu başka bir disiplinlerarası toplantıyı 1989 yılının Mart ayı içinde gerçekleştirecek.

Hans-Christoph Rauh

KAYNAK:

Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1988/11, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin.

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s.keseroğlu

- K -

K.Nuri.— **Sûri Mantık.**— İstanbul: Eser Yayınları, 1968.— 63 s.
'Mürekkep lâfızlar', 'İcab-ı küllinin refi, tenâkus' gibi, anlaşılması zor bir dilde, mantık anlatılmaktadır.

KAAN, Mustafa Ertuğrul.— **İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi.**— İstanbul: Gayret Kitabevi, 1954.— 64 s.
Doğu islâm düşünürlerinin 'ruh' üstüne düşüncelerinden kalkılarak ruh kavramı açıklanmaya çalışılmaktadır.

KAHRAMAN, Ahmet.— **Dinler Tarihi** — İstanbul: Sümer Matbaası, 1965.— XV, 235.

KAHRAMAN, Ahmet.— **Dinler Tarihi: İnsanın Yaradılışındaki İlahi Felsefe.**— 2. bs.— İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968.— 251 s.

KAHRAMAN, Ahmet.— **Dinler Tarihi: İnsanın Yaradılışındaki İlahi Felsefe.**— 3. bs.— İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971.— 255 s.
Yapıt din felsefesi, dinler tarihi, din ile tarih sözcüklerinin irdelenmesine yer verirken, ilkel dinlerden günümüze dek gelen dinlerin ayrı ayrı ele alınışını da yansıtmaktadır.

KAGAN, Moissey.— **Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat** / çev. Aziz Çalışlar.— İstanbul: Altın Yayınlar, 1982.— XV, 701 s.

KAKINÇ, Tarık Dursun.— bkz. Cicero, Marcus Tullius.

KALMIK, Ercümend.— **Renklerin Armoni Sistemleri.**— İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi, 1950.— 61 s.

KALMIK, Ercümend.— **Renklerin Armoni Sistemleri.**— 2. bs.— İstanbul: İTÜ, 1964.— 61 s.
Renklerin nitelikleri, birbirleri ile uyumları, renk ile mimari ilişkileri anlatılmaktadır.

KALMIK, Ercümend.— **Tabiatta ve Sanatta Doku: Texture.**— İstanbul: İTÜ, 1964.— 81 s.
Yapıtta doku ile ışık, mimarlık ve doku, resim ve heykel sanatında doku anlatılmaktadır.

KANT, Immanuel.— **Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme** / çev. Yavuz Abadan, Seha L.Meray.— Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler, 1960.— 56 s
Yazar, döneminin sosyal ve politik durumuna bağlı olarak barış üzerine felse-

fi bir deneme sunmaktadır.

KANT, Immanuel.— **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena=Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können** / çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek.— Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983.— 119, 119, 19 s.

KANT, Immanuel.— **Kant'ın Pedagojisi** / çev. M.Rahmi Balaban.— İzmir: Cumhuriyet Matbaası, 1933.— 83 s.
Kant'ın Königsberg Üniversitesi'nde felsefe öğretmeni olarak okuttuğu eğitim ile ilgili derslerin kısaltılmış metnidir.

KANT, Immanuel.— **Kant'tan Parçalar** / haz. Mehmet Emin Erişgil.— İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.— 80 s
Yazarın, özgün adı "Kritik der reinen Vernunft" adlı yapıtının kısaltılmış çevirisidir.

KANT, İmmanuel.— **Pratik Aklın Eleştirisi=Kritik der praktischen Vernunft** / çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı.— Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1980.— 176, 176, 26 s.

KANT, Immanuel.— **Seçilmiş Yazılar** / haz. ve çev. Nejat Bozkurt.— İstanbul: Remzi Kıtabevi, 1984.— 272 s.

KANTAR, Ahmet.— **Atomdan İnsana.**— İstanbul: Karınca Yayınları, 1965.— XV, 202, XXIV s.
Yapıtta madde evreni, atomlar ve moleküller, evren ve evreni oluşturan dizgeler, oluş kuramı, canlı maddenın oluşumu, insan ve evren, insan ve bilim, tarih boyunca büyük biyologlar ele alınıp anlatılmaktadır.

KARAGÖZOĞLU, F.— bkz. Politzer, Georges

KARAHASAN, Mehmet.— **Büyük Feylosoflar Antolojisi - 1.**— İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949.— 188 s.
Platon'dan Pascal'a kadar felsefecilerın kısa yaşam öyküleri, felsefeleri, yapıtları ve yapıtlarından kısa parçalar sunulmaktadır.

KARAHASAN, Mehmet.— ayr. bkz. Loeb, Jacques.

KARAKAYA, Cahit.— bkz. Lenın, Stalin.

KARAMAN, Samı Sabit.— bkz. Schaefle, Albert.

KARAMEHMED, Sadeddin.— **İlim ve İnanç: Temel İnançların İlim ve Akıl Yoluyla İncelenmesi.**— İstanbul: Murat Matbaacılık, 1975.— VII, 228 s.
Yapıt, bilim ile din arasındaki çatışma, dinlerın temel ve ortak yanlarını belirlemek üstüne kurulmuştur.

KARAOĞLU, Engin.— bkz. Spirkın, Aleksandr.

KARASAN, Mehmet.— **Eflatun'un Devlet Görüşü.**— Ankara: Milli Eğıtim Bakanlığı, 1947.— 170 s.

KARASAN, Mehmet.— **Eflatun'un Devlet Görüşü.**— 2. bs.— Ankara: Mılli Eğıtim Bakanlığı, 1964.— 150 s.

KARASAN, Mehmet.— ayr. bkz. Bergson, Descartes, Durkheim, Laberthonnière, Lucien, Platon.

KARCIOĞLU, Akif Nuri.— bkz. Gazali.

KARDAM, Ahmet.— bkz. Marx, Karl.

KARLIDAĞ, Abdullah Cevdet.— bkz. Meslier, J.

KATIRCIOĞLU, Mıraç.— bkz. Bergson, Brèhier, Condillac, Malebranche, Taine

KAUFMANN, Walter Arnold.— **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk** / çev. Akşit Göktürk.— İstanbul: De Yayınları, 1964.— 80 s.

KAUFMANN, Walter Arnold.— **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk** / çev. Akşit Göktürk.— 2.bs.— İstanbul: De Yayınları, 1965.— 71 s.
Varloluşçuluğun ne olduğu, nereden kaynaklandığı, ortaya çıkışı Nietsczhe, Dostoyevski, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre ile alınarak açıklanmaktadır.

KAYA, İlhami.— bkz. Russell, Bertrand.

KAYA, Mehmet.— bkz. Lenin, V.

KAYNAK, Mahmut.— **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi.**— İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.— 343 s.

KAYSERLING, Herman Compte de.— **Hayat Sanatı Hakkında** / çev. Muammer Necip Tanyeri.— İstanbul: Mılli Eğitim Bakanlığı, 1956.— IV, 218 s.
Günümüz için dili oldukça eski olan yapıt, felsefe bir sanattır, doğru belirtme hakkında, ütopyacılar ve peygamberler, birey ve zamanın ruhu, hayat bir

sanattır, güzelliğin kültürü gibi değişik yazılardan oluşmaktadır.

KAZGAN, Haydar.— bkz. Campanella

KAZMAN, Suleyman.— bkz. Deonna, W.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefe: Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar.**— İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.— X, 3335 s.
Felsefenin niteliği, tekniği, tarihçesi, Hıristiyan Ortaçağ felsefesi, Süryaniler, felsefenin İslâm dünyasına aktarılması ve düşünce tarihinde İslâm ulusları, bunların klasik kaynakları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefenin Tekniği.**— İstanbul: Doğuş Yayınları, 1984.— XIV, 254 s.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefenin İlkeleri**- 1. c.— İstanbul: Doğuş Yayınları, 1982.— XIV, 271 s.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefeye Giriş**- 2. c.— İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983.— 239 s.

KEKLİK, Nihat.— **İbn-ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-fütuhat El-melikiyye**- 2 c.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.— XVI, 256 s.

KEKLİK, Nihat.— **İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı.**— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969-1970.— 2 c.
Yapıtta, bilgi öğretisi ve mantık, Aristoteles, İskenderiye ve Süryaniler ele alınarak İslâmlıktan önce ve sonra Süryanilerde mantık ve İslâm mantığı anlatılmaktadır. İkinci ciltte Fârâbî mantığı ele alınmaktadır.

KEKLİK, Nihat.— **Muhyiddin İbn-ül Arabî: Hayatı ve Çevresi.**— İstanbul: Büyük Matbaa, 1966.— 183 s.

KEKLİK, Nihat.— **Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan.**—İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.— XXIII, 192 s.
Konevî'nın üstüne açıklayıcı bir yazıyı, genel olarak tanrı düşüncesi, tanrının niteliği ve hakikati, yaratıcı tanrı, varlık kuramı, tanrı ilé insan arasındaki ilişki üstünde durulmaktadır.

KEKLİK, Nihat.— ayr. bkz. Muhyiddin İbn-ül Arabî.

KELÂBAZİ.— **Doğuş Devrinde Tasavvuf** / çev. Süleyman Uludağ.— İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.— 328 s.

KEMAL, Nazım.— bkz. Einstein, Albert.

KEMALİ, Galip.— bkz. Rossel, Mb. Virgille.

KERİM, Sadı.— **B.Hilmi Ziya Tercüme Yanlışları ve Tefekkûratı Felsefiyesi.**— İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1935.— 14 s
H.Z.Ülken'in Nietzsche çevirisinde düştüğü yanlışlar ve yorumlar anlatılmaktadır.

KERİM, Sadi.— **Faşizmin Felsefesi.**— İstanbul: Yeni Reklam Basımevi, 1939.— 24 s.
Beş bölümden oluşan yapıt, faşizmin felsefesinin ne olduğu, sınıf kavgası düşüncesi, ideoloji gereksinimi, tarihsel maddecilik ve Kant'ta diyalektik başlıkları altında sunulmaktadır.

KERİM, Sadi.— **Felsefenin Sefaleti.**— İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1934.— 15 s.

KESKİN, Yıldırım.— bkz. Camus, Albert; Wiener, Norbert.

KESKİNOĞLU, Osman.— bkz. Runyun, Mustafa.

KILIÇEL, Yusuf Çelik.— bkz. Russell, Bertrand

KIRKOĞLU, Serdar Rıfat.— bkz. Sartre, Jean-Paul.

KIŞLALI, Ahmet Taner.— bkz. Garaudy, Roger.

KIVILCIMLI, Hikmet.— **Tarih Tezi.**— İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınları, 1974.— 234 s.

KIVILCIMLI, Hıkmet.— **Tarih Tezi.**— 2.bs.— İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınları, 1974.— 234 s
Yapıt doğa ve tarih, dünya ile toplumun tarih öncesi, tarih öncesi ve antika tarih konularını içermektedir.

KIZILAY, Naşit.— **Atatürk: Felsefe Gözüyle.**— Ankara: İdeal Matbaası, 1955. X, 273 s.
Yapıt, Atatürk'ün sıyasal felsefesini açıklamak amacıyla yazılmıştır.

KIZILIRMAK, Ali.— **Bilimde ve Felsefede Diyalektik Nedir?.**— Ankara: Odak Yayınları, 1973.— 66 s.

KIZILIRMAK, Ali.— **Bilimde ve Felsefede Diyalektik Nedir?.**— 2.bs.— Ankara: Odak Yayınları, 1974.— 66 s.

KIZILIRMAK, Ali.— **Bilimde ve Felsefe-**

de Diyalektik Nedir?.— 3.bs.— Ankara: Odak Yayınları, 1976.— 68 s.
Diyalektiğin ne olduğu, idealist ve materyalist diyalektiğin ne anlama geldiği açıklanan yapıtta, örneklere de yer verilmektedir.

KOCAPINAR, Sinan.— bkz. Rousseau, Jean-Jacques.

KOÇ, Yalçın.— **A Glossary of Greek Philosophical Terms as a First Introduction to Philosophical Terminology.**— 1978, 5 yaprak (Metin çoğaltmadır).

KOLÇAK, Sabri.— **Türk Eğitim Felsefesi Açısından Eğitime ve Korumaya Muhtaç Çocuklar Hakkında Muhtıra.**— İzmir: İzmir Eğitim Enstitüsü Uyanış Dergisi Yayınları, 1963.— 31 s.

KOLOĞLU, Mahmut.— **Ekonomi Doktrinler Tarihi.**— Ankara: Doğuş, 1960.— 220 s.

KOLOĞLU, Mahmut.— **Ekonomi Doktrinler Tarihi.**— 2. bs.— Ankara: Doğuş, 1963.— 235 s.

KOLOĞLU, Mahmut — **Ekonomi Doktrinler Tarihi.**— 3. bs.— Ankara: Doğuş, 1966.— 267 s.
Yapıtta İlk ve Ortaçağda ekonomik düşünceler, XV. yüzyıl ortalarında başlayıp Batı Avrupa'da üç yüz yıl uygulama alanı bulan birçok ekonomik dizgeden sözedilmektedir.

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

BİLGİKURAMI (fr. **théorie de cannaissance**; alm. **Erkenntnistheorie**; ing. **kenlore**). Bilgi edinme olgusunu özneyle nesnenin, yani bilgiye varanla bilgisine varılanın karşılıklı ilişkisi içinde ele alan inceleme alanı. Bilgikuramı, bilginin oluşum koşullarını incelemekle felsefenin temelini oluşturur. Buna göre her felsefe çeşitli yönleriyle ancak bilgi kuramının ışığında doğru olarak kavranılabilir ya da bir felsefeyi doğru olarak anlamak her şeyden önce onun içerdiği ya da dayandığı bilgi kuramını doğru olarak kavramakla olasıdır. Bilgikuramı felsefeye temel özelliklerini kazandırır: Bir felsefe bilgi kuramına göre gerçekçi, usçu, sezgici, aranedenci, varoluşçu vb. olur. Öyleyse bu bilgi alanı bir felsefenin canı ya da bilincidir. Bir bilgi kuramı ne kadar aydınlık, ne kadar tutarlı olursa, onun eti kemiği durumunda olan felsefe o ölçüde bütünlüklü, anlaşılır, köklü ve ussal olacaktır. Felsefede bilgi sorunları tüm öbür sorunları önceler ve aydınlatır. Sorun her şeyden önce bilginin hangi koşullarda oluştuğu, bu oluşumda özneyle nesnenin karşılıklı konumunun ne olduğu, özel olarak bilgi edinme işinde öznenin mi yoksa nesnenin mi daha etkin olduğu sorunudur. Bilgikuramında nesneye verilen ağırlık gerçekçi bakışı, özneye verilen ağırlık ülkücü bakışı öne çıkarsa da, özne ve nesne dengesi ya da özneyle nesneden birinin öbürünü kesin olarak gerekli kılması mutlak ülkücülükle mutlak gerçekçiliği olanaksız kılar. Bir başka deyişle, bilgi edinmede özneyi yoksarcasına nesneye ve nesneyi yoksarcasına özneye ağırlık verme olasılığı yoktur. Önemli olan, bilginin hangi koşullarda oluştuğunu belirlerken öznenin mi yoksa nesnenin mi daha baskın ya da daha etkin olduğunu göstermektir. Öbür türlüsü kutuplardan birini ortadan kaldıracağından bilginin varlığını tehlikeye düşürecektir. Bilgikuramı felsefe için belirleyici bilgi alanı olmakla, bir felsefe içinde çeşitli bölümler arasındaki birliği güvence altına alan tek ölçüttür. Örneğin bir felsefede devlet anlayışıyla estetik anlayışının uyuşması ya da daha doğrusu bir bütüne katılırcasına doğal bir biçimde yanyana gelmesi böyle bir ölçütün sağladığı tutarlılıkla olacaktır. Bir felsefede bilgikuramı ayrıca açıklanmış da olsa, bütüne azçok örtülü bir biçimde ve elbette sonradan ortaya çıkarılıp apaçık gösterilecek bir biçimde dağılmış da olsa temel belirleyici öğe

olarak açıklığı, tutarlılığı sağlar. Bilgikuramı bu yüzden yüzyıllar boyunca felsefenin temelini kurarken, "bilgikuramı" terimi ancak XIX. yüzyıldan sonra kullanılmıştır. Bu arada bir çok filozofun gözünde felsefenin can damarı olan bilgikuramı bazı filozoflarca pek önemsenmemiştir, bazıları onu daha çok bilgicilige açık kurgusal bir üretim alanı olarak değerlendirmişlerdir. Bilgikuramına bu ikinci açıdan bakanlar felsefeyi bir dizge olmaktan çok özgün bir araştırma alanı, özgür bir arayış ortamı olarak belirleyen düşünürlerdir. Bu noktada felsefeci ve düşünür ayrılığının ortaya çıkması doğaldır. Çünkü bilgikuramıyla doğrulanmamış bir felsefe bütünlükten ve tutarlılıktan, dolayısıyla anlaşılırlıktan biraz uzak olacaktır. Bu yüzden bilgikuramı en eski zamanlardan beri gerçek anlamda filozofların başlıca kaygısı olmuştur. Descartes'dan önceki filozoflar fikirle gerçeklik ilişkisini araştırmaya büyük önem vermişler, bu arada araştırmalarını ya fikre, ya da gerçekliğe ağırlık vererek bitirmişlerdir. Örneğin Platon bilgi nesnesinin insan zihninde öncesel olarak bulunduğunu benimserken, Aristoteles başlangıçtaki zihni boş bir düzlem saymıştır. Platon'a göre bilgi edinmenin tek yolu zihnin kendi üzerine kapanması ve gerçekliğin daha önce edinilmiş kopyalarını birer birer ortaya koymaya çalışmasıdır. Aristoteles böyle bir tutuma yanaşmaz, ona göre bilginin kaynağı bizim dışımızda bulunan ve bizi saran somut gerçeklıktir, bu gerçekliğin bilgiye temel olacak verileri bize duyu organlarıyla ulaşır. Bu aşırı bakış açılarının daha sonra da sürdüğü görülür. Örneğin XVII. yüzyılın ünlü gerçekçi filozofu Lokke "zihinde hiçbir şey yoktur ki daha önce duyularda bulunmuş olmasın" der. Bu görüş deneycilığın sloganı olmuştur. Leibniz, Locke'la arasındaki ayrılığı ortaya koyarken şöyle der: "**Deneme** yazarı her ne kadar benim de alkışladığım nice güzel şey söylüyor olsa da dizgelerimiz birbirinden çok ayrı. Onunki daha çok Aristoteles'le ilgili, benimki Platon'la, her ikimiz de bu eski filozofun öğretisine bir çok bakımdan uzak düşüyor olsak da." Descartes'ın yepyeni felsefesi de bilgikuramı açısından özgün görüşler getirmiştir. Descartes her şeyden önce öncesel bilgilerin ya da doğuştan bilgilerin (fikirlerin) varlığına inanan bir ülkücüdür, bununla birlikte bilgide dış dünya deneyine de ağırlık verir. Ona göre bilgimizin temelini oluşturan fikirler anlıkta doğuştan bulunan fikirlerdir, ancak bunun dışında bizim bazıları duyumdan (edinilmiş) bazıları imgelemden (yapay) fikirlerimiz de vardır. Descartes'da bu iç ve dış dengesi kurulduktan epeyce sonra bile İngiliz deneycileri dış dünyaya bilgide tam anlamında öncelik tanımışlardır, bu da XVIII. yüzyılda Hume'la birlikte deneyciliği kuşkuculuğa götüren gelişimlere yol açmıştır. Deneycilerin bilgi temellerini tartışmaya varan kuşkuculuğunu Kant bilgide deneyciliğe büyük yer vermekle birlikte, bilgiye evrensel zorunluluğu getirerek aşmıştır. Kant şöyle der: "Bilgi gerçekten iki öğeyi gerektirir: Genel olarak bir nesnenin düşünüldüğü kavramı (kategori) ve bir nesnenin verildiği sezgiyi. Kavramı karşılayan belli bir sezgi olmasaydı bu kavram biçimi açısından bir düşünce olacaktı ama onun herhangi bir nesnesi olmayacaktı, ayrıca herhangi bir şeyin bilgisi onunla olası olmayacaktı." Alman ülkücülüğünü doruk noktasına kadar çıkarmış olan Hegel gerçekçi felsefenin en eski ve en temel ilkesi olan "zihinde hiç bir şey yoktur ki duyulardan gelmiş olmasın" ilkesini yadsımadan onun karşıtı olan ilkeyi, "duyularda hiçbir şey yoktur ki zihinden gelmiş olmasın" ilkesini de doğru sayar ve şöyle der: "Genel olarak ve elbette yanlış olarak Aristoteles'e maledilen eski bir ilke vardır, bu ilke Aristoteles felsefesinin temelini oluşturan bir ilke gibi alınmaktadır: '**Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu**'. Kurgusal felsefe bu ilkeyi kulak ardı etmemeli, ayrıca şu karşıt ilkeyi de benimsemelidir: '**Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu**'." Hegel ülkücülükle ilgili olarak şunları söyler: "Felsefede ülkücülük sonlunun gerçek varlık olarak tanınmasına dayanır. Her felsefe özünde ülkücülüktür ya da en azından ilke olarak ülkücülüğe sahiptir." Son büyük dizgeci filozof olan Hegel'den sonra felsefede dizge fikri zayıflarken, hatta tümüyle bırakılırken bilgikuramı da başlıca felsefi araştırma alanı olmaktan uzaklaşmış görünmektedir. Ancak bu uzaklaşmayı belki de çağdaş felsefenin bir başarısı olarak görmemek gerekir. (Bk. BİLGİBİLİM ve BİLGİARAŞTIRMASI)

alembert, jean le rond d'

(16.11.1717 Paris - 29.10.1783 Paris)

Fransız filozof, matematikçi, fizikçi, Aydınlanmanın önde gelen temsilcisi ve "Ansiklopedi"nin yayımcılarından.

Paris'te tanınmış bir edebiyat salonunu yönetmekte olan Madame de Tencin ile topçu generali Destouches'in evlilik dışı çocukları olarak doğduktan hemen sonra Saint-Jean-Le-Rond kilisesine terkedildi. Zanaatkâr bir ailenin elinde yetişti.

Babasının sağladığı olanakla gittiği kilisede olağanüstü yeteneği açığa çıktı. Matematik-fizik öğrenimi nedeniyle 1741 yılında Bilimler Akedemisi'ne kabul edildi.

Bir deha olarak dunya çapındaki ününü Dınamit Üzerine İnceleme'si (1743) ve Berlın Prusya Bılımler Akademısı ödülünü alan incelemesi Kaldıraç Teorısı (1746) ve de Astronomi yazılarıyla kazandı. Fızıkte kendi adıyla anılan, belirli güçlerin etkisindeki bir maddesel noktalar sisteminin hareketini hesaplayabilen mekanik ilkeyi buldu. A'nın kalıcı hizmeti matematiğin, özellikle de infinitesimal hesabın gelişiminde, trigonometrık dızilerdeki fonksiyonlar, dalga denklemi ve sabıt katsayılı n'inci dereceden tam lineer dıferansiyel denklemler konusunda oldu.

1751'den itibaren yakın dostu Dıderot'la birlikte, Fransız Aydınlanma'sının en önemli kolektif yapıtı olan "Ansıklopedi"yi çıkardı. Bu amaçla A. tarafından kaleme alınan önsöz parlak bir bılım tarıhı araştırması nitelığında olup, programatık bir önem taşır. 1758'de "Ansiklopedı"nin yasaklanması üzerine, varlığını ve iş imkânlarını tehlikeye atmamak endişesiyle, bu girişimin yönetiminden çekildi. 1759'da yazdığı Felsefenın Başlangıç Nedenı üzerine kısa denemesi, Diderot'nun eleştirisine neden olan konformist eğilimlerden arınmış değildir. Voltaire ile sıkı ve sürekli bir ilişki kurduktan sonraki dönemde felsefî ve politik, birçok konuda kendini bağlı hissettiği Dıderot ve Holbach çevresiyle ılışkilerini yeniden sağlamlaştırmak için çaba harcadı. II. Friedrıch'in kendisine, Maupertıus'un halefi olarak teklif ettiği Berlin Akademisi başkanlığı görevini, bağımsız kalmak adına reddetti. Buna rağmen Prusya Kralı, Berlin Akademısi'nin "perde arkası başkanıymışçasına", tüm sorunlarda ona danışıyordu (Berlın gezisı 1763). Akadėmie Française'nin sekreteri

olarak, yaşadığı sürece Aydınlanma'nın bu kuruluşta etkinliğini sağlamaya çalıştı. Enstitü'nün (1700-1770) üyeleri hakkında kaleme aldığı tarihçe, dönemin olaylarının bağlamı içinde en ünlü kişiliklerine dair zengin belgeler içerir.

Condillac gibi, 17. yüzyıl metafizığine, özellikle de Descartes ve Malebranch'ın "doğuştancı" öğretisine karşı yönelttiği mantıksal duyumculuk A.'nın görüşlerinin temelini oluşturur. Locke'un sağduyunun eylemleriyle aktarılabilen "içsel deneyimler" görüşüne karşılık A. duyumu deneyimin biricik kaynağı olarak görmekle, onu aşmıştır. A. dolaysız bilgileri iradeyi işe katmadan duyularla kazanılan ve "dolaysız bilgilerin özümsenmesi, birleştirilmesi ve bütünleştirilmesiyle" ortaya çıkan dönüşümlü bilgiler olarak tanımlıyordu. A, dış dünyanın varlığını çıkış noktası ve duyumların tek nedeni olarak alıyordu. Böylece aynı zamanda Lokçu duyumculuğa ve Berkley tekbenciliğine karşı tavır alıyor, materyalizme götüren nesnelcilik çizgisi üzerindeki Aydınlanmacı filozofların safına katılıyordu. (Duyumlar fiziki dış dünyanın yansımalarıdır.) (2.121) Ancak o, duyumlarımızın objektif dış dünyayı yansıttığı tezini ispatlanabilir bir tez olarak görmüyor ve bu kanısı çoğu zaman, şüphe etmek için hiçbir neden görmediği bir "içgüdü" kavramına dayandırıyordu.

A, "Ansiklopedi"nin giriş bölümünde, duyumcu öncüllerden çıkarak kendi bilimsel kuramını geliştirdi. Bilimin oluşmasını sağlayan temel itici güç, insanın kendi varlığını sürdürmek amacıyla duyduğu ihtiyaçların tatminidir. Tarım ve tıp bu yüzden başta gelir, diğer gerekli bilimler bunları izler. Daha yüksek düzeylere doğru gelişmeleri ancak merak ve bilgilenme dürtüsü tarafından tahrik olunur. Akli faaliyetlerin ve zanaatların yeniden değerlendirilmesi de yararlık açısından olmuştur. İlkinin ön sırayı alması toplumsal eşitsizlikten kaynaklanmıştır. Bedence zayıf olanlar bu statülerini manevi alanda gerçekleştirmek isterler. Zanaatların uygulanması böylece, önyargıyla en alt sınıflara itilmiş ve yoksulluğun buna zorladığı kişilere kalmıştır.

A. zanaatın bize manevi olandan "genellikle daha çok yarar sağladığı" (1.51) görüşünü temellendiriyor ve her ikisinin birbirine bağlılığını vurgulayarak onların değersizleştirilmesine karşı çıkıyor ve "Ansiklopedi"de bunlara niçin daha geniş yer verdiğinin gerekçesini açıklıyordu. Bilimin pratikle bağlantısı böylece ilk kez program haline geldi. A. aynı zamanda, hipotezlere ve peşin peşin sistem oluşturmaya karşı antipatisini paylaştığı Newton'la uyumlu kalarak, deneysel fizığın ve matematiğin, kesin bilgiye götüren ve güvendiği biricik yol olarak altını çiziyordu. A., Bacon tarafından ileri sürülen soy kütüğüne dayanarak bilimlerin kökeni düşüncesini geliştirdi. Sınıflandırması üç temel manevi güce göreydi: Tarih bilimi hafızaya, felsefe akla ve estetik sanatlar imgeleme dayanıyor. Bilimlerin gelişmesine dair taslakta A., Fontonelle ile Condorcat arasında bir yerde, sınırsız gelişme düşüncesini temsil ediyordu.

A.'nın dünya görüşsel çıkış noktası farklı anlayışların araştırılmasından ileri gelmektedir. Kiliseye karşı Diderot gibi doğrudan polemik yürütmüyordu. Büyük dinlerden yana açıklamalarının taktik bir anlamı olmalıydı. Öte yandan onaylanmış olgulara açık bir matematikçi ve doğabilimci olarak, günün bilgi düzeyinde dünyayı materyalist açıdan açıklamanın, örneğin beden-ruh ilişkisini açıklamanın güçlükleri karşısında ilgisiz kalmıyordu. Onu pozitivizmin babası olarak görmek bu yüzden doğru olmaz. Feodal düzenin teolojik-metafizik dünya anlayışına karşı A.'nın görüşleri 19. yüzyıl pozitivizmınden tamamen farklı bir toplumsal işlev görmüştür; 19. yüzyıl pozitivizmi yerleşik kapitalist toplumda dünyanın bilinebilirliği ilkesinin kapsamını daraltmış ve böylece mistisizmle batıl inançların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bundan başka A.'nın felsefi gelişmesinin sonucu, 1770'lerde Diderot ve Holbach çevresinin savunduğu materyalist konumlara iyice yaklaştığı saptanmalıdır. II. Friedrich'e gönderdiği 30. 11. 1770 tarihli mektubunda, maddenin sonsuzluğu ve aklın maddeye bağlı ve maddi doğanın ruhu olduğu fikrini savunuyordu. Zaman anlayışında materyalizmle özdeş olan Spinozacılığı açıkça kabul ederek mektubuna son veriyordu.

Toplumsal teorik görüşlerinde A. doğal hak teorisini izliyordu. Doğal durumda in-

sanın davranışlarıyla korunma güdüsünün birbirini belirlediği, ama —Hobbes'da olduğu gibi— herkesin herkese karşı savaşmadığı görüşünden hareket ediyordu. Karşılıklı ilişkiler böylelikle daha çok karşılıklı çıkara yönlendiriliyordu. Dil, kültür, bilim, ama aynı zamanda da doğal olanak güçlülerin zayıfları ezmesinden dolayı toplumsal eşitsizlik doğmuştur.

A., kısmen izlediği Locke'dan farklı olarak başka varsayımsal çözüm önerilerinde de bulunmuştur. Bu kaçınılmaz toplumsal durumdan daha çok duyumculuğa bağlı kalarak ahlâkî kavramlar çıkarmayı deniyordu. Baskı altında olanlar, durumlarını haksızlık olarak algılıyorlar ve ahlâkî anlamdaki iyi ve kötü kavramlarını buradan ediniyorlar. İnsanlığın zaaflarından oluşan kötü, karşıtı olarak erdemlerin eksikliğinin bilincine yol açıyordu. Böylelikle ahlâkî buyrukların tanrısal kaynağı anlamsızlaşıyor, feodal toplumun egemen çevrelerinin etiksel değer sistemi sorgulanıyor ve ezilen sınıflara, buna karşı çıkma hakkı tanınıyordu.

Elbette A. devrimci değildi. Daha çok o Voltaire'le birlikte Aydınlanma'nın sağ kanadında yeralıyordu. Ancak, aydınlanmış bir otorite aracılığıyla "yukarıdan" aydınlanma stratejilerine katılmıyordu. Onun çabası, daha çok, tüm toplumu adım adım aydınlanma düşüncesiyle etkilemekti, bunun için de akademilere yönetici bir rol biçiyordu.

Feodal mutlakiyetçi devletlerin pratiğine karşı tavır almak için, halkı aldatmanın yararlı olup olmayacağı sorusunu Akademi'de bilim çevrelerince bir ödül konusu olarak tartışılmasını bu yüzden istemişti. II. Friedrich, hangi nedenle olursa olsun, Akedemi'yi dehşete düşüren kararıyla 1780 yılında bu ödülü koydu.

A., Voltaire ya da Diderot'nun yürekliliğini göstermemiş, her zaman hesaplı şekilde geri planda kalmayı tercih etmiştir; ama yine de Aydınlanma'ya büyük hizmetleri geçmiştir.

Rolf GEISSLER

Çev: Zekiye ÇEBİ

Yapıtlar: OEuvres philophiques, historiques et littéraires, 18 Bde., Paris, 1805, 1821; OEuvres posthumes, Hrsg. C. Pougens, 2 Bde., Paris 1821; Traité de dynmaque, Paris 1743; Discours préliminaire de l'Encyclopédie, Paris 1751, (1) Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie. Mit Einleitung und Anmerkungen versehen von G. Klaus, Berlin 1958; Essai sur les éléments de philosophie, Paris 1759; Opuscules mathématiques, 8 Bde., Paris 1761.

Literatür: F.Engels, Dialektik der Natur, MEW 20; (2) V. İ. Lenin, Materialismus ind Empiriokritizismus, LW 14; H. Ley, Zur Bedeutung d'Alembert, in: Wiss. Zeitschrift der Univestitat Leipzig, 1951/52, H. 5; J. Varlood, Genèse et signification du "Rêve de d'Alembert", in: Diderot Le Rêve de d'Alembert, Paris 1962; W. Krauss, D'Alembert. Rede zu seinem 250jährigen Geburtstag vor der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, in: Romanische Forschungen (79), 1967; R. Grimsley, Jean d'Alembert, Oxford 1963; T.L. Hankins, D'Alembert. Science and the Enlightenment, Oxford 1970; D.F.Essar, The Language Theory, Epistemology and Aesthetics of J.L.d'Alembert, in: Studies on Voltaire and the 18th Century, Bd. CLIX, Oxford 1976.

KAYNAK:
Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin, 1982.

87/2

Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi *(K.Güzey)* ● **Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi** *(E.Lange)* ● **Çağdaş Düşünceye Giriş** *(A.Timuçin)* ● **Devlet ve Toplum Üzerine Araştırma** *(N.Poulantzas)* ● **Devletin Temelleri, Farklılığı ve Biçimlenme Süreçleri** *(M.Godelier)* ● **Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş** *(L.Goldmann)* ● **Tarihsel Poetika** *(M.Krapçenko)* ● **Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları** *(K.Melzer)* ● **Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası 1848-1928** *(K.Yerci)*

87/3

Yabancılaşma Sorunu ve Çözümlenişi

Yabancılaşma Süreci ve Evreleri *(Y.Şahan)* ● **Yabancılaşma** *(J.Lewis)* ● **Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar** *(H.S.Batişçev)* ● **Yabancılaşma Sorununun Çözümlenişi** *(L.Sève)* ● **Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği** *(T.Oizerman)* ● **Platon'un Algıyı Eleştirisi** *(A.Cevizci)* ● **Sanat ve Bilgi** *(Y.Feinberg)* ● **XVIII. Dünya Felsefe Kongresi** ● **Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası 1849-1928** *(K.Yerci)* ● **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası** *(H.S.Keseroğlu)*

87/4

Asya ve Afrika'da Felsefe

Asya'da Felsefe *(S.Ohmori, X.Fensi, N.Tai Thu, M.Waligora, R.Devari)* ● **Afrika'da Felsefe** *(J.O.Sodipo, A.J.Smet, E.P.Elengu, C.Sumner, P.J.Hountodji, K.Wiredu)* ● **Sokrates'in Eros Anlayışı** *(L.Versenyi)* ● **Marx'ın Çalışmalarında Bilincin Çözümlenmesi** *(M.Mamardashvili)* ● **Sanatsal Biçimin Çevrenleri** *(M.Krapçenko)*

87/5

Yeni Burjuva Felsefe Akımları ve İdeoloji

"Burjuva İdeolojisi" Taslağı *(H.M.Gerlach / R.Mocek)* ● **"Eleştirel Kuram" ya da "Frankfurt Okulu"** *(Dr.R.Steigerwald)* ● **Fransa'da "Yeni Sağcılar" Yalnızca "Yeni Bir Düşünce Okulu" mu?** *(R.Benjowski)* ● **Felsefi Birey - Felsefi Özgürlük** *(Ö.B.Canatan)* ● **İdeoloji ve Çıkar** *(D.Krause / A.Neusüss)* ● **Felsefi Tartışmanın Doğası Üzerine** *(T.Oizerman)* ● **Antik Çağın Değişen İmgesi** *(S.Averinzev)* ● **Dostoyevski'nin Mirası** *(K.Städtke)* ● **Dostoyevski'nin Sanatsal Düşüncesi** *(B.S.Meylah)* ● **80'li Yıllarda Muhafazakarlık** *(F.Esin)* ● **İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları-2** *(E.Koparan)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(A.Timuçin)*

88/1

Bilimsel-Teknik Devrim ve Felsefe

Prometheus Öldü mü? *(Ö.B.Canatan)* ● **Bilgisayarlaşmanın Sosyal-Felsefi Sorunları** *(G.Smolyan)* ● **Bilimsel Teknik Gelişmenin Kültürel Görünüşleri** *(I.T.Frolov / G.L.Belkina)* ● **İşçi Sınıfı - Hâlâ Var mı?** *(H.Jung)* ● **Platon Felsefesinin Toplumsal Kökleri** *(K.Güzey)* ● **Her Neye Baksam O Değil** *(Y.Şahan)* ● **Biyolojide Bilimsel Araştırma ve Felsefi Savaşım** *(I.T.Frolov)* ● **Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri** *(K.Bal)* ● **Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı** *(K.Marx)* ● **Dante, Galilei, Einstein** *(B.Kuznetsov)* ● **Rus Anarşizmine Yönelik Yergisel Bir Saldırı: Ecinniler** *(K.Städtke)* ● **Kütle ile Enerjinin Birbirine Dönüşmesinden Sözetmenin Yol Açtığı Sorunlar** *(M.A.Kuntman)* ● **Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984** *(H.S.Keseroğlu)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(A.Timuçin)*

DE Yayınları

Bilgi Dizisi

Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları ● *Afşar Timuçin*
Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi ● *Afşar Timuçin*
Picasso ile Konuşmalar ● *Brassai*
Picasso ● *Serol Teber*
Diderot (Yaşamı-Felsefesi-Eserleri) ● *A.Cresson*
Filozofça Düşünceler ● *D.Diderot*
Nükleer Savaş (Gezegenin Biyolojik ve İklimsel Yıkımı) ● *Serol Teber*
Yapısalcılık Üstüne (Eleştirel Bir Yaklaşım) ● *Haz. Oğuz Özügül*
Sabahattin Ali ● *Filiz Ali / Atilla Özkırımlı*
Gerçekçilik Estetiği ● *Aziz Çalışlar*
Estetik (Gerçekçiliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi) ● *Avner Ziss*
Sinema Estetiğinin Sorunları (Filmin Semiotiğine Giriş) ● *Yuriy Lotman*
Mehmet-Reşat ve Nuri Beyler ● *Serol Teber*
Büyük Dedem Karl Marx ● *Robert-Jean Longuet*
Satrançta Turnuva Hazırlığı ● *Aleksandr Koblenz*
Briçte Squeeze ● *Bertrand Romenet*
Torunuma Mektuplar ● *Jürgen Kuczynski*

Tiyatro Dizisi

Mozart ve Salieri (Küçük Trajediler) ● *A.Puşkin*
Carrar Ananın Tüfekleri-Denize Giden Atlılar ● *B.Brecht-J.M.Synge*
Sabahat ● *Nazım Hikmet*
Ferhat ile Şirin ● *Nazım Hikmet*
Rubailer ● *Nazım Hikmet*

Edebiyat Sorunları Dizisi

Savaş Konuşmaları ● *Henri Barbüsse*
Devrim ● *Jack London*
Şiir Boşuna Yazılmış Olmayacak ● *Pablo Neruda*
Gerçekçiliğin Boyutları ● *Louis Aragon*
Gerçekçiliğin Evrensel Mirası ● *Anna Seghers*
Saf Şiir Yoktur ● *Eluard, Aragon, Brecht, Mayakovsky, Neruda*
Gorki Aramızda ● *Konstantin Fedin*
Yitik Koro ● *Rafael Alberti*

Deneme Dizisi

Bahar İsyancıdır ● *Onat Kutlar*
Hayatı Seviyorlardı (Fransız Direnişçilerinin Son Mektuplar)
Tiksinti Çağı ● *Uğur Kökten*
Acılı Kuşak ● *Mehmet Kemal*
II.Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları ● *Hasan İzzettin Dinamo*
Yeter ki Kararmasın ● *Onat Kutlar*
Sinema Bir Şenliktir ● *Onat Kutlar*

88 / 2

Diyalektik

Ölü Diyalektik *(Ö.B.Canatan)* ● **Diyalektik Üzerine** *(V.I.Lenin)* ● **İdeal Kavramı** *(E.V.Ilyenkov)* ● **Diyalektik-Materyalist Madde Kavramı** *(S.T.Melukhin)* ● **Diyalektik Eleştirileri** *(R.Steigerwald)* ● **Thales'ten Platon'a II** *(H.Seidel)* ● **Marx'ın Feuerbach Üzerine XI. Tezi** *(Y.Şahan)* ● **Suç ve Ceza** *(K.Städtke)* ● **Nomoi-Yasalar I** *(Platon)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(A. Timuçin)* ● **Felsefe Bibliyografyası** *(Hasan S.Keseroğlu)* ● **Filozoflar Ansiklopedisi - P.Abélard** *(G.Gecze)*

88 / 3

Din ve Felsefe

Thales'ten Platon'a - III *(H.Seidel)* ● **Platon, Felsefe ve Şaşılık Üzerine** *(Abdullah Kaygı)* ● **"Nous Poietikos" (Intellectus Agens) Kavramı** *(Saffet Babür)* ● **Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı** *(F.Engels)* ● **İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkisi ve İbn Rüşd** *(Oktay Özel)* ● **İslâm ve Adalet** *(Güney Dinç)* ● **Hıristiyanlık** *(S.A.Tokarev)* ● **20. Yüzyılda Engizisyon** *(J.R.Griguleviç)* ● **Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi** *(Todor St. Stoyçev)* ● **Ludwig Feuerbach'ın Düşüncesinde Tarih** *(Gisela Schröter)* ● **Varoluş mu Yoksa Tanrı mı?** *(Hans-Martin Gerlach)* ● **"Karamazov Kardeşler"** *(Klaus Städtke)* ● **Nomoi-Yasalar II** *(Platon)* ● **"Felsefe'nin Terihi" "Orman" Adlı Bir "Dev" midir, "Engin Su Birikimi" mi?** *(Dr.Vural Yıldırım)* ● **Felsefe Bibliyografyası** *(Hasan S.Keseroğlu)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(Afşar Timuçin)* ● **Filozoflar Ansiklopedisi** *(Friedrich Tomberg)*

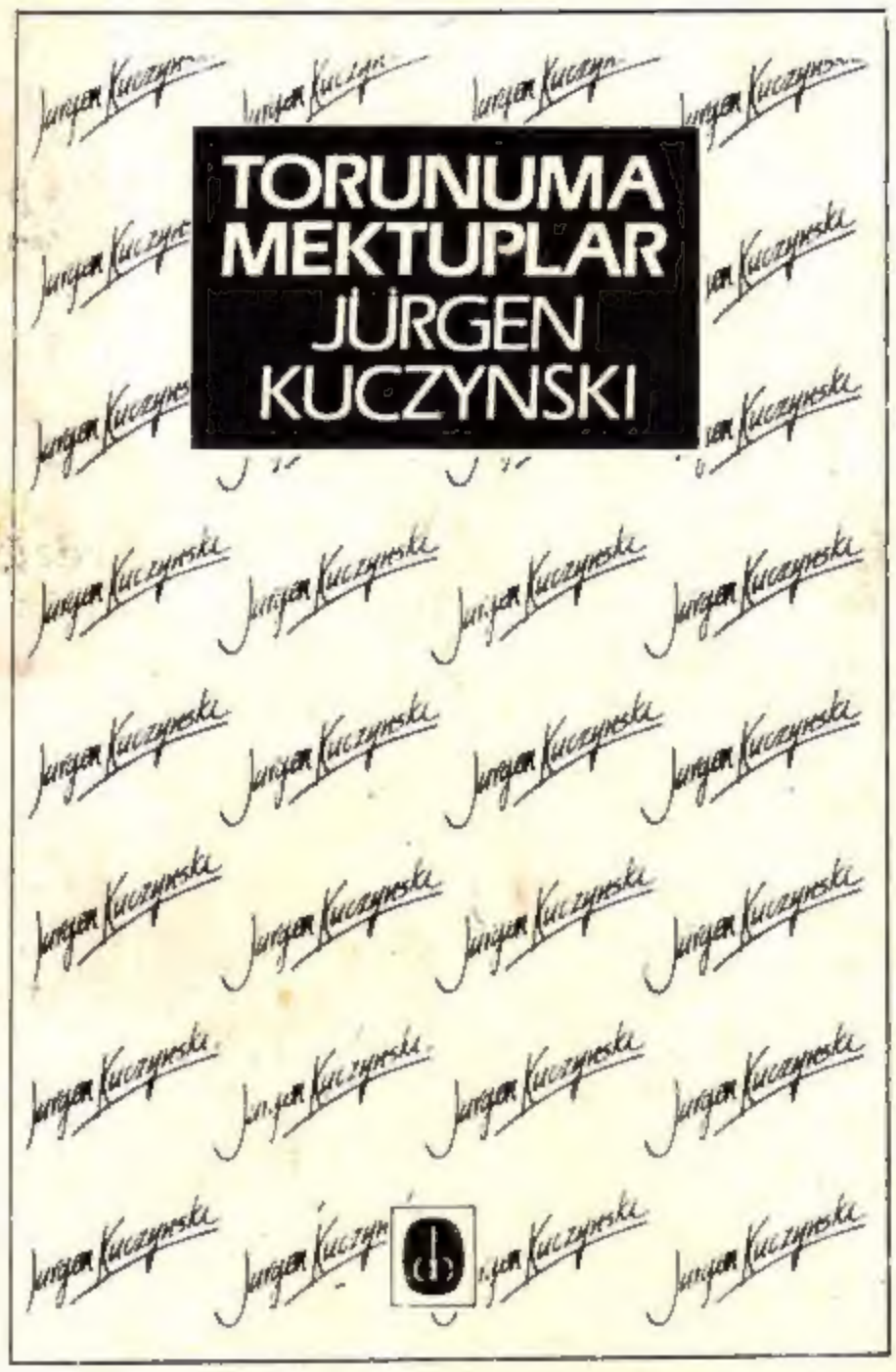
88/4

Yeni Düşünce Tarzı

Thales'ten Platon'a-IV *(H.Seidel)* ● **An Üzerine Bir Deneme** *(Oktay Taftalı)* ● **Aristoteles'te Çelişkinin ve Üçüncünün Olmazlığı İlkeleri Üzerine** *(Ali Irgat)* ● **Descartes Üzerine** *(G.Politzer)* ● **Maddeci Diyalektik ve Görecilik** *(T.Oiserman)* ● **Felsefe Konusu Olarak Yeni Düşünce** *(Ömer B.Canatan)* ● **İvmelendirme Stratejisi: Felsefi ve Sosyolojik Yönler** *(T.Oiserman)* ● **Şablonları Kaldırmak, Klişeleri Parçalamak** *(O.Yanitski)* ● **Yeni Düşünce ve Edebiyattaki Yansıması** *(A.Adamoviç)* ● **İlk Uygarlıklar Dönemi** *(V.Masson)* ● **Atina Okulu** *(L.M.Batkin)* ● **Dostoyevski'de Karnaval Öğeleri** *(M.M.Bahtin)* ● **İçgözlemler** *(M.A.Antoninus)* ● **Felsefe Bibliyografyası** *(Hasan S.Keseroğlu)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(Afşar Timuçin)* ● **Filozoflar Ansiklopedisi** *(Siegfried Wollgast)*

TORUNUMA MEKTUPLAR

JÜRGEN KUCZYNSKI



Gorbaçov'un ***gölge yazarı*** diye de adlandırılan Jürgen Kuczynski, ***Torunuma Mektuplar***'da, bir yandan ***Glasnost*** ve ***Perestroyka*** politikalarının da hareket noktasını oluşturan, reelsosyalizmin sorunlarını dile getiriyor; bürokrasinin zor katlanılabilir görünümünden bahsediyor; demokrasinin genişletilmesini talep ediyor; sosyalizmin ''mazeretçilerinin'', ''durumu olduğundan daha güzel gösterenlerin'' lafazanlıklarını eleştiriyor; basını ''tamamen yetersiz eleştirici tavrından'' dolayı suçluyor; kararlarda oybirliğinden vazgeçerek bunların ''çoğunlukla alınıp oybirliğiyle uygulanmasını'' talep ediyor; her tarafa sızmış batının tüketici toplum ruhuna karşı mücadele edilmesini istiyor... Öte yandan da ''Eğik yetişen tek tek ağaçlardan geleceğin muhteşem ormanını görmeyenler''e; ''felaket tellâllığı'' yapanlara, özellikle de reel sosyalizmin sorunları karşısında ''ellerini oğuşturanlar''a, yanıt veriyor.

''Komünizm propagandası'' içerdiği savıyla toplatılan kitabımız beraat etmiştir.

BÜTÜN KİTAPÇILARDA